

البَيْقَاتُ الْخَلِيلِيَّةُ

لِكِتَابِ

«فِي إِدْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ»

بقلم

محمد أحمد الغمراوي

خريج دار المعلمين العليا وخريج جامعة لندن

١٩٨١

عباس أحمد الباز

المروة - مكة المكرمة

إهداء ٢٠٠٩
المرحوم الدكتور / محمد فتحي أحمد محمد سيد
جمهورية مصر العربية

النقد والتحليل

النقد الخليلي

لكتاب

«في الأدب الجاهلي»

بقلم

محمد احمد الغمراوي

خريج المعلمين العليا وخريج جامعة لندن

١٩٨١

اهداء الكتاب

الى الذين حبيبوا اليّ اللغة صغيراً في البيت وفي المدرسة

الى أخي ، وإلى أساتذتي

أهدي هذا الكتاب

محمد احمد الغمراوي

مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله ، المبعوثين بالحق ، والمخبرين بالصدق عن الله .

وبعد فهذا نقد لكتاب ظهر من قبل باسم ، ثم ظهر بعد باسم ، وحوى في الحالين باسم العلم كثيراً مما يجهله العلم .

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » منذ أكثر من عامين فسخطه الناس سواء العامة منهم والخاصة ، لا لأنه حوى حقائق ينكرونها ولكن لأنه حوى دعاوى خالفت ما يعرفون من أساسيات الدين واللغة والتاريخ . وكان فيما استلفتني من ذلك دفاع صاحب الكتاب عن كتابه باسم العلم ، وادعاؤه أن ذلك الذي سخطه الناس إنما هو نتيجة بحث أخذ فيه بمناهج البحث العلمي الصحيح . وهي دعوى لم تكن لتستحق التمهيط لولا أن الرأي العلمي في بلدنا هذا لم يتكون أو ليس له صوت مسموع . فلو كان في مصر رأي علمي مسموع الصوت ما أمكن أن يلقي ذلك الكتاب الفج دروساً على طلبة حديثي العهد بالدور الثانوي لا يستطيعون تمحيصاً لرأي يلقيه عليهم أستاذهم كأحدث ما يتفق مع النهج العلمي الحديث .

ونظرت فإذا نعمة الشك المنبثة في الكتاب قد اتخذها صاحبه دريئة يدرأ بها نقد الناقدين . كلما حاكموه إلى مسلّم به شك فيه ، وكلما حاجّوه بحجة أنكر مقدماتها أو سكت عنها كأنها لا تستحق منه اهتماماً . وغر ذلك أشياعه فظنوا أنه الحق قد عجز عنه المبطلون . نظرت هذا فشعرت أن أمر أولئك الزفر قد جل عن السكوت ، وأن نقد ذلك الكتاب من الناحية التي يزعمها لنفسه ويدعيها له صاحبه قد أصبح واجبا من الواجبات ، وأن أولى الناس بأداء ذلك الواجب من كان متصلاً بالعلم في ناحية من نواحيه ولم يكن منقطعاً عن الأدب انقطاعاً يسد عليه الطريق .

عندئذ صحت العزيمة على قتال صلب ذلك الكتاب . ينقد يكشف عن طريقته العلمية هي أم غير علمية ، ويقرن بعض أجزاء الكتاب إلى بعض ليتبين أمتوافقة هي فيما بينها أم متخالفة ، فإن الطريقة العلمية يعرفها المشتغلون بالعلم وهم بيننا غير قليل ، وتوافق أجزاء الكتاب الواحد ضروري إن كان ذلك الكتاب قد صدر عن تفكير صحيح . وأقل فوائد هذا النوع من النقد أنه إذا أحسن القيام به يسد أبواب المراء على أهل المراء والشك ، ويخيرهم بين أن يدعوا للحق أو أن يصيروا مثلاً وسخرية في العقلاء .

وكان من أثر ذلك العزم أن ظهرت سلسلة كلمات في جريدة «البلاغ»^(١) تنقد كتاب « في الشعر الجاهلي » من الناحية العلمية ، إحقاقاً للحق وإنصافاً للعلم والدين . وهي كلمات كدنا ننزل على رأي بعض أولي الفضل فنجمعها إذ ذاك كتاباً ، لولا أن ذلك لم يكن من قصدنا حين كتبناها ، وأن الكتاب الذي كتبت في نقده كان قد صودر ورفع من الأسواق ، فلم نسترح إذ ذاك إلى نشر النقد كتاباً وقد طوي المنقود .

(١) في النصف الثاني من سنة ١٩٢٦

لكن المنقود عاد فانبعث بعد أن غيّر من زيه وإن لم يغير من حقيقته . فلم نجد بداً من أن نعيد ذلك النقد ونجعله بعد التعديل المناسب نواة لنقد أوسع يتناسب مع التضخم في الكتاب المنقود . فكتاب « في الأدب الجاهلي » هو مثل كتاب « في الشعر الجاهلي » بروحه وغايته وطريقته ، لم ينتفع فيه صاحبه بنقد الناقدين على تعدد نقدهم وصوابه ، وإنّي لا أعرف في عهدنا هذا كتاباً لقي من عناية النقاد على تنوعهم ما لقي ذلك الكتاب . وهم لم يعنوا به لأنه جاء بقيم يستدعي إكبارهم ، إذ كل ما كتب الكاتبون فيه كان تخطئة له في صميمه ودلالة على عيوبه ، وإنما عنوا به لأنه تعرض بالهدم للثابت مما يكبر الناس من دين ولغة وتاريخ . فهي عناية كانت أشبه بعناية الطب إذا هب لمكافحة مرض تتهدد جراثيمته الناس .

وفي رأينا أن إعراض صاحب ذلك الكتاب عن الانتفاع بذلك النقد الكثير الصائب أدل على الروح الذي يحركه والغرض الذي يسعى إليه من كل ما نطق وما ينطق من زخرف يزعم به التجرد من الهوى والجري على سنن العلم الحديث ، وأن إخراج كتاب « في الأدب الجاهلي » وفيه ما فيه من أغلاط « الشعر الجاهلي » لدليل قصور عن إدراك الحق ، أو عناد يخرج صاحبه من دائرة طلاب الحق .

أما نوع تلك الأغلاط ، وبُعد ما بين الكتاب وبين العلم وسننه في النظر والبحث ، فهذا ما نرجو أن يتبينه القارئ من هذا النقد التحليلي لذلك الكتاب .

محمد أحمد الغمراوي

نظرة عامة :

المحذوف من الكتاب

ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حذف منه وزيد فيه .

أما المحذوف منه فهو أكثر تلك الأجزاء التي ثارت من أجلها نائبة الناس في مصر على صاحب الكتاب فاستعدوا عليه القانون وأصدرت النيابة فيه قرارها المشهور . فهذا تحسن في الكتاب من غير شك يرجع الفضل في بعضه إلى صاحبه - أو إلى النيابة - ويرجع الفضل في البعض الآخر إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر التي تولت نشره . إلا أن عملية تنقية الكتاب بالحذف لم تقو على تخليصه من كل ما يجافي الدين وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤخذ عليه القانون . خلصته من الواضح الصريح الذي يمكن أن يمتد القلم إليه بالحذف . أما المنبث في ثنايا جملة من التهكم الخفي فذلك ما لا يمكن أن يتناول بالحذف إلا أن يحذف أكثر الكتاب .

فالكتاب وإن خلكص من مثل «التوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً الخ » ومن مثل « أمر هذه القصة إذن واضح فهي حادثة العهد الخ » فانه لم يخلص من مثل « وفي القرآن سورة تسمى سورة الجن انبأت أن الجن استمعوا للنبي الخ » ص ١٤١ ومن مثل « ولكننا

نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً جعلت الخلاف سياسياً ... بعد أن كان من قبل دينياً .. » ص ١٢٣ ومن مثل « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم الخ » ص ١٤٣ وهي القطعة التي وصفتها النيابة بسوء الأدب في حق النبي وكان ينبغي أن تحذف . ومن مثل « ولأمر ما شعروا بالحاجة إلى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب الخ » ص ١٤٦ فإن التهمك المستر طي هذا الكلام وكثير غيره في الكتاب أخفى من أن يستطاع اثباته بالبرهان المنطقي على ما يظهر ، وإن لم يكن أخفى من أن يجده في نفسه أكثر من يقرأه في موضعه من الكتاب خذ مثلاً اليك أخف هذه الأمثلة ظاهراً وهو إخباره إياك أن في القرآن سورة تسمى سورة الجن الخ في الوقت الذي يحدثك فيه عن مجاهيل من الأخبار من غير تمهيد أو تعريف كأنما هي أشهر من أن يعرفك بها ، مثل حديث نافع بن الأزرق وابن عباس في صفحة ١١٤ من الكتاب . أليس غريباً هذا التعريف بالمشهور الذي لا يكاد يجهله أحد من رجل يتكلم عن المجاهيل كأنها معروفة مشهورة لا تحتاج إلى تعريف ؟ لقد كان صاحب الكتاب يستطيع أن يتكلم عن سورة الجن بغير هذا الأسلوب ولكنه فيما نظن أسلوب مقصود فيه استخفاف خفي بكتاب يجعل للجن سورة يحدث فيها عنهم بكذا وكذا مما لا عهد للناس به ومما لا يمكن اثباته إلا عن طريق القرآن ؛ ولعل هذا النوع من الاستهزاء من أخطر أنواع السخرية لخفائه ولأنه يوحى إلى الناشيء الاستخفاف بما لا يريد أن يستخف به إحياءً يخالط النفس أثره قبل أن تنتبه إليه .

إغفال أسباب الحذف

على أن هناك على حذف المحذوف ملاحظة جديرة بالذكر هي أن صاحب الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف . وهذه نقطة لها خطرها سواء أنظرت إليها من ناحية البحث وعلميته أم من ناحية التكفير عن الإساءة التي كانت من صاحب الكتاب إلى الدين وأهله

أما من ناحية البحث فقد جرت سنة العلماء إذا نشروا بحثاً ألا يغيروا منه من غير أن يقرنوا التغيير بالتنبيه إلى الأسباب التي دعت إليه ، خصوصاً إذا كان ذلك التغيير رجوعاً في الظاهر عن رأي كان الباحث قد ارتآه وأذاعه باسم العلم كما قد وقع من صاحب الكتاب . لكن صاحب الكتاب حذف فصلاً برمته تقريباً وسكت فلم يقل لماذا حذفه . أفكان حذفه إياه لأنه رأى ما لم يكن يرى من قبل من أن ما كتب عن إبراهيم واسماعيل خارج عن الموضوع لا علاقة له باللغة في العصر الجاهلي؟ أم كان لأنه تبين خطأه فيما كان افترضه في مسألة إبراهيم واسماعيل عليهما السلام فرجع عنه ؟ أم حذفه على اقتناع به لأن اثباته يهيج عليه الناس ويعرضه لبطش القانون ؟ لقد كان حقاً عليه في العلم الذي بحث باسمه ، وللنشء الذين القى محاضراته عليهم ، أن يعترف بخطئه صراحة إن كان يرى أنه قد أخطأ ويبين لهم وجه الخطأ على الأقل ، إذ الباحث ينبغي أن تكون جرأته في الاعتراف بالخطأ مثل جرأته في الثبات على الصواب . أما الحذف مع السكوت فإنه هنا لا ينفع إلا صاحب الكتاب وحده وفيه بعد ذلك لغيره ظلم كبير فقد كان ذلك الجزء المحذوف مثلاً نادراً من الخطأ المتشعب العريق في البطلان ، عرضة صاحبه معرض الصواب وعرضه باسم العلم . فحذفه ينفع صاحبه من غير شك لأنه يخلصه من عار ذلك الخطأ ومن كل ما ينطوي تحته من دلالة على مبلغ صاحبه من

العلم ومن الوقوف على أساليب العلم في البحث . وليس هناك في العلم ولا في غير العلم ما يمنع من التخلص من مثل هذا العار ولكن بشرط واحد هو . اقتناع المخطيء بأنه قد أخطأ واعترافه بذلك في غير مراوغة ولا غمغمة . وصاحب الكتاب لم يعترف وليس هناك ما يدل على أنه اقتنع ، فسكوته عن ذكر أسباب الحذف في الظروف التي أحاطت بالكتاب إن هو إلا محاولة منه ان يجمع إلى التخلص من عار ذلك الخطأ إيهام الأمر على الناس فيظن منهم من يظن أنه لم يحذف مختاراً ولكن حذف مضطراً . لم يتحر أن يحذف الخطأ ولكن أكره على حذف الصواب وفي ذلك من الإثم العلمي ومن التفرير بالنشء ما فيه



ذلك عن المحذوف من الكتاب . أما المزيد فيه فهو إذا حكم الناقد عليه بحجمه شيء كثير وأول ما يرى القارئ من هذه الزيادة كتاب برمته . وصاحب الكتاب يسمي أبواب كتابه كتباً وهي تسمية لا بأس بها نحا فيها صاحبها على ما يظهر منحى قدماء اليونان أو قدماء الفقهاء والمحدثين وإن حملة ذلك على تسمية ما لا يكاد يزيد عن خمس ورقات من كتابه كتاباً كما فعل في الكتاب السابع عن النثر الجاهلي . ومهما يكن من أمر هذه التسمية فإن « الكتاب الأول » من هذه الطبعة لم تشتمل عليه الطبعة السالفة فهو من هذه الناحية كتاب جديد قد قسمه صاحبه فصولاً بين فيها رأيه في دراسة الأدب في مصر وفي معنى الأدب وتاريخه وفيما سماه مقاييس التاريخ الأدبي ثم في متى يوجد تاريخ الآداب العربية وفي حرية الأدب .

نقد الكتاب الأول

دراسة الأدب في مصر

أما الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الأدب في مصر فجاءت فصول قدح في دار العلوم والازهر وقصد لا إلى اصلاحهما ولكن إلى هدمهما وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانهما . وإذا عرفت أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا ، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت (١) بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ في الغائها من بدء العام الدراسي التالي لتاريخ القرار وإن حال حزم وزير المعارف دون التنفيذ إلى الآن - إذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة في قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التي كتبت ظاهراً في نقد درس الادب في مصر إنما هي طليعة تلك الغارة التي يريد قسم آداب اللغة العربية في الجامعة أن يغيرها على كل ما عداه من معاهد تعليم اللغة العربية في مصر فلا يكون في مصر معهد راق لدراسة الأدب العربي الا قسم الآداب في الجامعة الذي لم تُوف سنه بعد على ثلاث سنين ، ولا يكون هناك قوام على الادب العربي الا أستاذه في الجامعة المصرية ، يمنع من اللغة وأدبها ما يمنع ويحيز ما يحيز .

(١) في مايو سنة ١٩٢٧

إننا نرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا . وإذا سارت الأمور سيرتها الطبيعية التي لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الأوليات فانه لن يكون شيء من هذا فان استبداد الجامعة في حالها الحاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم ، واستبداد فرد ما بالأدب نكبة على الأدب ،

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التي تنفق عليها كل عام لانها لم تخرج إلى الآن في الادب ولا في غير الادب أحداً انتفعت البلد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجال الذين يمكن أن تخرجهم للناس وإذا قلنا الجامعة فإنما نريد الحديد من كلياتها الذي جلبت إليه الاساتذة قبل الاوان بالمرتبات المرهقة من جميع الاقطار ، ولسنا نريد المدارس العليا التي كانت قائمة قبلها والتي ضمتها الجامعة اليها وقامت عليها . واذا قلنا أن الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نعني بهذا أنها لن تثبت أو أنها لن تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذي أنشئت الجامعة لسده ، وإنما نريد أنها لا تزال في هذا كله رهن التجربة .

فليس من مصلحة التعليم في هذا البلد إذن أن نترك معروفاً لمجهول ونهدم معاهد خدمت البلد سنين كثيرة اكتفاء بمعهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لاسيما وقد انشئ لغاية سامية أخرى غير تخريج معلمين للمدارس الثانوية ألا وهي تخريج علماء قادرين على البحث العلمي أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصري لم تحتج مصر إلى ارسال ابنائها وبناتها افواجاً إلى اوربا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة . ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا ! - وهي لن تنجح فيه أو تفرغ له - تريد أن تنقلب معهداً لتخرج معلمي المدارس الثانوية

وانها لحركة جديرة بأن تفسد على البلد المعهدين جميعا : تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذي تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامت منه بجزء كبير حتى اليوم .

هذا عن الجامعة والتعليم . أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فإننا لا نعرف غير الأستاذ أحداً يظن أن الأدب العربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطي .

إن الأدب في أمة متصل بجميع مكامن الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجيدها وهزلها ، بأخلاقها وتقاليدها ، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعد الألم والسرور فيها ، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها إلى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها . وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فاجترأ أي اجترأ أن يطلب إلى الأمة أن تغلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه ، وأن تعزل أساتذة الأدب إلا من معهد هو أستاذ الأدب فيه ، فإنه حين طلب اليها ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في نفوس النشء بصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره إلى ما يريد .

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلاً يزعم فيه أن الأدب كان إلى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة إلى فهم القرآن والحديث ، وإن هذا فيما زعم تقييد له ينبغي أن يحرر منه — يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يحيا في مصر الا اذا جعلوه « أو توقراطية » عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و « أو توقراطها » صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب .

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو إلى مادعا اليه صاحب الكتاب من إلغاء

معاهد خدمت اللغة إلى الآن أجل الخدمات ، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت
كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع إليه الا ندثار ؟ ثم ما هي
تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في
مصر امتيازاً يبرر طلبه إلى الناس أن يجعلوه القوام على اللغة والحاكم بأمره
في الادب ؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها أقوالاً كثيرة
وقال أقوالاً كثيرة أخرى يدل بعضها على طريق الإصلاح فيما يرى ، ويدلي
في البعض الآخر بمعلومات له وآراء لعلة أراد بها وبالأخرى أن يبين الفرق
بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ، فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من
تفصيل لنتبين حقيقته ولنرى هل فيه ما يبرر ما دعا إليه من أمر عظيم .

أقوال صاحب الكتاب في معاصريه

قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب أن طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الأستاذ المرصفي في الأزهر والمرحومان الأستاذان حفي ناصف والشيخ مهدي في الجامعة القديمة ، وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الأستاذ « نلينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمتدح كلتا الطريقتين ويرى ألا بد من الجمع بينهما ليتم تعليم الأدب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكتسبه الطريقة الأولى ذوقاً وبصراً بأساليب البلاغة وأكسبه الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأي حسن كان من المعقول أن يكون تحقيقه يسيراً فإنه لا يزال في رجال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من سماهم من رجال الأزهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الأدب كما كان يدرسه « جويدي ونلينو وثييت » وكان المتوقع أن يسلك صاحب الكتاب إلى تحقيق رؤية أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخريج معلمي اللغة العربية بعض المستشرقين ل يتم على أيديهم وعلى أيدي من بها من المستشرقين تعليم الأدب العربي على وجهه ويطالب إذا شاء بتعديل مقرر اللغة والأدب في كل معهد إلى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلاً من أن يسلك إلى ، الإصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالغاء كل معهد من معاهد اللغة إلا الجامعة الحديثة ، وكان لا بد له من تبرير هذا الطلب المسرف -

فزعم تضييماً أن رجال الطريقة القديمة قد انقروا بموت من مات منهم ، وزعم تصريحاً أن البقية المنتسبة إلى تلك الطريقة لا يفقهون في اللغة ولا في الأدب شيئاً أو لا يكادون يفقهون وانهم قد اتبعوا في تدريس الأدب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما واللتين رأى ألا يتم تعليم الأدب إليهما وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشر كهما في شيء ، وأنها لا تمت إليهما بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شرّ كليهما . ثم طفق يبين هذه الطريقة فزعم أنها في تاريخ الأدب تقتصر على اختلاس التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من غير كتب الطبقات ، متبعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في العصور المختلفة فتخيل إلى الطالب بذلك أنه قد أحيط له بالأدب من أقصاه إلى أقصاه ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم إليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقه ليسرده في الامتحان سرداً حتى إذا مر فيه نسي ما كان قد حفظ .

قوله بعجزهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب يذهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة إلى ما وراء ذلك . يزعم أنهم يجمعون إلى عجزهم عن تدريس الأدب عجزاً شراً منه . عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو أنه اقتصر على دعواه عليهم في الأدب لقليل رجل له مذهب لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الأدب إلى النحو والصرف وإلى أوليات النحو والصرف فإنه قد دل على أنه غير منصف وأنه لم يرد بما كتب نقداً ولا إصلاحاً ، وإنما أراد أن يحط ما استطاع من قدر الفئة التي يناصبها العداوة ليخيل إلى الناس أن الناس لا

يفقدون شيئاً بإلغاء تلك المعاهد التي يطالب بالغائها ويربحون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدوري التعلم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو ممن أقبل على النحو أم أعرض ؟ ولكن النحو جاف بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستثقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضيهم عنه ، وعن إعراضهم نشأ ضعفهم فيه فليعلم صاحب الكتاب إن شاء فإن الاساتذة مهما بذلوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطلاب لن يستطيعوا أن يغتفوه عن أن يبذل جهداً لا بد منه لفهم ما يفسرون له واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة .

على أنه اذا كان في الطلبة الضعفاء في النحو فان فيهم الاقوياء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول - إن صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم - حجة على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لهم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس في كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبقى معه من النحو طول حياته الا ما علمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد الدور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعد ذلك الدور كتاباً جديداً في النحو أو يعود إلى الكتب التي قرأها به . ومع ذلك ففيهم من يكتب صحيحاً ، ومن اذا أجهد نفسه قليلاً قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم اذا كتب لا يخطيء في شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرج بعد من يحسن تعليمها غلواً منه في تجاهل ما لرجال اللغة في مصر من فضل .

قوله في ألهم في التأليف

وكما تزيد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيد عليهم في غيره . فانه اراد أن يحصي « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جعل يصف من تحفه وجده وعدم وفائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يقصدوا به في أجزائه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائي والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون في بعض المواضع تخطى هذه الحاجة وقدم للطلاب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي في حاجة اليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب في البلاغة فقد لخص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً في غير غموض ولا تعسير وجمع له في قليل من الورقات كثيراً مما تشتت في أمهات كتب هذا العلم ، ولعل كثرة ما فيه على صغر حجمه هي التي جعلت صاحب الكتاب يشبه صيغه بصيغ الجبر والهندسة في الجفاف والاعضال ؛ وقد يكون صادقاً في وصفه بالجفاف إذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب في علم ما خصوصاً اذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالة على جمود وجفوة في الطبع « حين تدل صيغ الجبر والهندسة « على علم قيم » فذلك ما لم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه نوراً كشف لنا — ولا بد أن يكون قد كشف لغيرنا — عن كثير من أسرار البلاغة فيما كان يعرضه الاساتذة علينا من كلام البلغاء ، وفهمنا من بلاغة القرآن ما لم نكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد ذلك سلم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة إلى مثل « أسرار البلاغة » و « دلائل الاعجاز » . وكما تذوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تذوقنا الادب من الكتاب

أو الكتّاب الذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية واساتذة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان لزادنا إذ ذاك بالأدب بصراً وبتاريخه إلاماً ، ففيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدثات القيمة مثل مُصَوِّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع .

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن ينحصرهم من الكتب في نصف قرن إلا ما قصصنا عليك . ولسنا ندري أكان ذلك منه جهلاً بآثارهم في التأليف أم كتماناً لما عرف منها ، فإن لهم من غير شك آثاراً معدودة لم يشر إليها مثل كتاب الوسيلة الأدبية للمرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولسنا نريد بهذا أن آثارهم في التأليف وإن أضيف إليها ما اختزل صاحب الكتاب منها تقوم بما كان ينتظر من نصف قرن يمر على دار العلوم قائمة بجوار الأزهر إذا قسنا ذلك العهد بمقياس هذا العصر . لكننا إذا قسناه بمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلاً على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت زيج التأليف راكمة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والأدب أقل ركوداً . ولسنا نشك في أنه لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئ دخل كبير في ذلك الركود ..

رأيه في آثارهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في

التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الادب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولسنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاماً ، ولكننا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاماً لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوهم ، وأن أساتذته لذلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به مبتغي الأدب من الطلاب .

ومهما يكن من شيء فإن هذه النهضة الحاضرة انما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضاهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم . وردُّ صاحب الكتاب هذه النهضة إلى المجلات والصحف وحدها ضرب من المغالطة لان هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لو لم تجد كتاباً وقراء . وهي بالبداية لم توجد الكتاب أو القراء ، ولم يوجد لهم قسم الآداب في الجامعة ، ولكن الكل يبنون على ما أسست لهم دار العلوم والازهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوابها واطردت الحاجة إلى معلمي اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لا بد مطردة ، بما سدت الجامعة مسدًّ دار العلوم الا اذا صارت أولاً دار علوم أخرى ودرست اساسيات اللغة والادب بدل كمالياتها التي تدرس في الجامعة الآن . وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لانه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا—التي اتخذها سترأ يزال وقت الحاجة — يشترط لقيامهما بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المعهدان بالادب العربي غير عنايتهما الآن » و« أن يذهب هذان المعهدان في درس الادب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية يُدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ » (ص ١٢) ومن أقدر الآن على دراسة الادب في عناية

قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الازهر ودار العلوم ؟ ثم من يكون أقدر منهما على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا انفتح فيهما باب الاصلاح الحقيقي الذي لا يمسحهما غربيين ليس بينهما وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليهما شرفيهما ويمددهما بما يمكنهما من الاضطلاع بواجبهما تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع ؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الازهر ودار العلوم لانه لن يجد تلك المكتبة من علوم اللغة الا فيهما . وهما من غير شك في حاجة إلى إصلاح يلائمهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلا من أن يطالب باصلاحهما طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة إلى الاصلاح تستلزم الالغاء لكان عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لانه في رأيه في حاجة ماسة إلى الاصلاح وإلى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن .

ولو تطلب القارئ مثلا آخر لتهجم صاحب الكتاب من معاصريه على ما لا يعلم لوجده في انكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٥٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من قرأ ديوان البحري كله أو ديوان غير البحري ! ولعل ديوان البحري غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة ، والا فماذا في ديوان البحري أو غير البحري يجعله ينكر أن يكون في أساتذة العربية بمصر من قرأه بتمامه وهو لم يكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحري كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وتفحش يحول دون استيعابها ويحمل على اجتنابها . فاذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير .

عيبه اياهم بالتكرار

على أن هناك شيئاً غاب صاحبُ الكتاب به معاصريه من أساتذة اللغة لعمل من الخير أن نقف عنده قليلاً. ذلك الشيء الذي عابهم به هو تكرارهم ما يلقون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كتقد صحيح لو لم يكن في نظام المدارس شيء لا ندري كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة إلى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد أربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لا تتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس أو ست حسب ما يترأى لكارهي التكرار ، اذن لما كان هناك محل لاعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعا على إفلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . لكن القوامين على التعليم في هذا البلد كالقوامين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يُزحزحوهم عنها الا كل سنوات مرة رأوا لأمر ما أن يزحزحوهم عن تلك الأماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة إلى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن لا يكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير برنامج السينما كل اسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الأرض جامد على أساسياته وأن العلم على أساسياته أشد جموداً ، حتى بلغ من جمودهما أنهما يأيان كل الالباء أن يغيرا أساسياتهما كما تغير الافاعي جلودها ، أو أن يفتحا كنوزهما ، الا لمن أحاط بتلك الأساسيات . فلم يكن بد لأساتذة الجامعات — وغير الجامعات — في أنحاء الأرض ، مهما اشتدت رغبتهم في عرض الحديد من

آرائهم وأبحاثهم هم ، ومهما ثقل عليهم تكرار القديم من نتائج أبحاث غيرهم أن يكرروا في كل عام مقررأ مخصوصاً يلقي على كل فرقة ، وأن يظلوا في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يعيدون ما يبدأون ويبدأون ما يعيدون . وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العربية في جامعتنا لن يستطيع أن يفلت من تلك السنة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدر المحتوم فأعاد على السنة الأولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخوانهم في العام الذي قبله ، وسيعيد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانية في العام المنصرم . وإذا قدر له أن يهتدي مرة أخرى إلى أساسيات الادب العربي التي تاه عنها كما سيري القاري في ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتبهوا إلى الهوة التي أوقفهم استاذهم بذلك التيه على شفيرها ، اذا قدر هذا له أو لهم فلن يجد صاحب الكتاب بدأ طول مدة استاذيته من أن يعيد في فرقة ما يبدأ ، ويبدأ في فرقة ما يعيد .

صاحب الكتاب وتدرّيس الأدب في الجامعة

على أننا مضطرون هاهنا إلى الجهر بأن الخطوة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة إلى الآن خطوة مختلفة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فإنها من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العلمية معكوسة حتى لا أساس ولا جذر لها . فأما ضيقها فلأنها تنحسر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتمركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الأستاذ . وأما انعكاسها فلأنها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ؛ وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس فتحاول أن تعلم الطالبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولسنا نعرف جامعة من جامعات الأرض غير جامعتنا تنهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لسنا نعرف غير صاحب الكتاب أستاذا يجعل مقرر السنة الأولى بحثاً ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولمن البحث الجديد ؟ للأستاذ صاحب الكتاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . إذ مقرر الأدب في الجامعة — ان كان للأدب فيها مقرر — ليس معرفة الميدان الأدبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الأدب . ثم ما هو رأي الدكتور في الأدب ؟ هو الشك في كل شيء أظله الماضي بظله ، والبسء في بحث أوليات الأدب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الأدب ،

الذين يستطيعون تقليبه وتمحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتدئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى بالقبول ما يلقي أستاذه عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلا آخر من هذا الكتاب ، وانما الذي لا نردد هنا في الجهر به والذي نرى واجبا علينا لفت الانتظار اليه هو هذا الحلل الأساسي في خطة تعليم الادب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلقتها الطلبة هناك من الخطأ أو الصواب .

البحث وموضعه

أما البحث فان له مكاناً عالياً في التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الاولى ولا السنتين اللتين تليانها . فاذا هو وضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيع الغاية . وهو للتعليم أشد افساداً وللغاية أكثر تضييعاً إن انحصر في فرد ولم يعد دراسة الرأي الفطير لواحد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذاً أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الادب لم يمحصه جمهور أهل فنه رأي فطير مكانه المجلات العلمية أو الادبية يمحّص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الادب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الاقلام والعقول بالفحص والتمحيص إلا بعد نشرها في صورة كتاب . مع أن الكتب لم تجعل في العادة ، خصوصاً ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، الا لتضم المفروغ من إثباته وتشير من بعيد ، ان أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والادب في هذا البلد إلا بعد أن كانت قد ألقيت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، ألقيت عليهم باسم التجديد في الادب كمثل من أمثلة البحث العلمي الحديث .

ولسنا نعرف أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط في التعليم. لسنا نعرف أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيـه الخاص ولا ينشئهم إلا على مذهبـه الخاص ، ومعـه بعد ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكـت القوامون على التربية في هذا البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها في أي أقطار الأرض مثيل . وإذا كان في الناس من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن في الخبيرين بالتعليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطوة المسرفة التي تجاهلت أوليات علم التربية وفتها ، وعكست سنن الجامعات في التعليم ، فدلت بهذا كله على أن صاحبها — وبالرغم منا ثبت هذا الحكم — لا يصلح لأن يمنح في شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة اللتين تمنحهما الجامعات لكل استاذ .

صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما اراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفه للناس هو نداء التجديد . فهو المجدد ومخالفه غير مجدد ، وهو نصير الحديد ومخالفه نصير القديم . وكلمة التجديد هنا ، ككلمتي القديم والحديث ، من الكلمات المبهمة التي يحتاج معناها إلى تحديد . ثم هي هنا من الكلمات المنقولة عن مدلول مادي إلى مدلول معنوي . والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الأول فيصير معها في استعمالها الثاني ، فان لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها في قداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبوحها وتنقلها . فاذا علقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها في استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك إلى النفوس خفية فتستحسن أو تستقبح من غير أن قدرى لذلك سببا .

فالناس يستحسنون في الماديات الحديد ويفضلونه على القديم . فالملبس الحديد مثلاً والمسكن الحديد خير عندهم من مثله من القديم . وهم يأخذون في ذلك بتجاريهم فهم فيه على صواب . لكن اذا نقل ناقل القدم والحدة إلى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الادب القديم والادب والحديد ، والمدنية القديمة والمدنية الجديدة ، والحياة القديمة والحياة الجديدة . كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدينة

القديمة ، ويستقبحون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب ، ولكن لأن الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيجرون المعنويات مجرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم في الأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم في اللباس ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين . والناس معذورون اذا فعلوا هذا ، اذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القرآن النفسي (Association Law) . انما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق جوها عليه إلى ما لا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الأقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية ، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة ، فان الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الاول .

كتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائماً يريد بأنصار القديم مخالفه وبأنصار الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعو اليه في أدب اللغة شيء جديد يستحق أن تفرق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أضداده هم الجاهلين ؟

هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر في طريقة صاحب الكتاب في الأدب ، وفيما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي في اصلاحهما ، ثم فيما ساق في كتابه من بحث . ونظن أنك ستري اذا عرضنا عليك هذا كله أن أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصوورن ، وانهم في صميمهم مقلدون لا مجددون ، وكثيراً ما يسيئون التقليد .

الأدب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نمط علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الأفرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب فقه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى .

بدأ الأستاذ بحثه هذا بالإشارة إلى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدب وبين كلمة الأدب بمعنى الدعوة إلى الولايم، وبالإشارة إلى رأي الأستاذ نلينو أن كلمة أدب قد تولدت من كلمة « أداب » جمع « دأب » بعد أن قلبت إلى آداب كما قلبت أبار إلى آبار . ونظن أن الأستاذ نلينو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعأبهما لأنهما في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتطلب منشأ الكلمة عن طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يغلب الفرض عليه ، فاستعرض في جمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام وقرر في تلك الجمل القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهور علماء اللغة من غير أن يستند إلى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجع إليها في هذا الرأي ، إن كان له في

هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال إنها لم ترد فيما روي عن الرسول الكريم إلا في حديث « أدبني ربي فأحسن تأديبي » ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لغوية إلا إذا صح عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وأن لا طريق لتمييز ما صح عنهم وما لم يصح ، ولم يتعرض لما روي إبان الخلافة الراشدة بل مر إلى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح عن غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الأمويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بهما من الأخبار وعلم الأيام والأنساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات العصر الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه ، فقال إن لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الآن باللغة العربية ، وإنها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وإن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وإن لم تنسب الكلمات إلى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي أن اللغة العربية التي كانت بعد الإسلام إن هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز . أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى ، وإذن — وهذه هي النتيجة التي وصل إليها بعد كل هذا الحوار — فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة .

هذه نتيجة تدعو إلى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولاً أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تفيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا ليأتي على الأقل برأي قد ارتقى عن مرتبة الاحتمال . بل من رأي صاحب الكتاب

ينبذ النصوص التي وردت عن الجاهلية ومبتدأ الإسلام لأنها في رأيه ليست نصوصاً صحيحة قاطعة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب إلا بالصحيح القاطع ، فإذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أكثر غموضاً مما كان . إنه حين جوز أن تكون الكلمة من لغة غير لغة قريش لم يزد شيئاً على ما قيل من قبل ، إذ كل الذي قيل أن الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكرها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التي كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحد اللغات — وهم جمهور علماء اللغة — لم يتعرضوا لقرشية كلمة أدب في الأصل أو عدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا أنها في الأصل موجودة في إحداها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل إليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نبهه إليه المرحوم الشيخ الحضري بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلمات لغات القبائل ، وأنه لا معنى لكثرة المترادف والمشارك في اللغة إلا هذا ، يقر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في المعاجم بمعانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يبيح أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات .

على أنه إذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار إليه قد صح عن النبي بلفظه ^(١) ، وليس

(١) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهو من جوامع الكلم النبوية التي كان الصحابة رضوان الله عليهم يحرسون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بذي الطول فيلبس لفظه على الحافظين .

ما يدعو إلى الظن أن الكلام الذي جاءت فيه هذه الكلمة عن الخلفاء الراشدين هو من الكلام المحمول عليهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ، وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس هناك ما يمنع من صحته

على أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وفجر الإسلام كل منها يحوي مادة أدب في صورة من صورها وعلماء اللغة قد قالوا بصحة تلك النصوص . ونبذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شطط وإسراف تضييع معه الحقائق ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تعجل من صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن نلتقي تعجله هذا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز عند العلم إلا إذا كان هناك أسباب تبرره . وإذا كان كل نص من تلك النصوص قد لا يفيد الرجحان فإن مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيد الرجحان من غير شك إن لم يفد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب تقديرها إهمالاً معيياً . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقدار تلك النصوص لأننا على يقين من أنه لم يستعرض كل المروي عن العصر الجاهلي من شعر ونثر ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الأولى من صدر الإسلام ، ولا كل ما قيل في تلك السنين من شعر ، وكان الواجب في مثل ما هو بصدد من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن يتهم على اللغة وعلى فقهاء بالزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء الطويل العريض .

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلاً إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبته لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مثلاً أخرى^(١) من النصوص الجاهلية والإسلامية التي زعم أنها لم تصح ويبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم . وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة ، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس ، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يغنيه عن الاستقراء فاستند إلى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به . وهذا صحيح . ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين : الأول أن هذا الطريق لا يجوز سلوكه إلا لمن يريد أن يصل إلى نتيجة قاطعة ، ولا يبرره إلا الوصول إليها بالفعل . فإذا لم يصل إلا إلى نتيجة محتملة ، كما فعل صاحب الكتاب ، لم يحز له نبذ نص من تلك النصوص ، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير .

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب . أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص إن لم يفد كل منها التقطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة وإذن كان عليه في العلم حين شك فيما أخبره الأقدمون أن يستقري ، وإن كلفه ذلك ، ما كلفه ، أو يستأنى حتى يستطيع أن يستقري أو يستقري له ، ويدع الآن تحديد منشأ كلمة أدب ، فإنه في الواقع تحديد لم يدع إليه المقام لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الأموي ولا في تحديد مفهومها الآن ، وهو المهم في ما كان صاحب الكتاب بصدده من تبين خطئه أو رآيه في الإصلاح .

(١) يضرب من أمثلتها الجاهلية التي سمع وقتنا بالكشف عنها كتاب المنذر الأكبر إلى كسرى في وصف جارية كان أهداها له وهو الوصف الذي كان فيما بعد سبباً في قتل النعمان ، وكتاب النعمان إلى كسرى مع وفود العرب ، وخطبة علقمة بن علاثة العامري أحد أعضاء ذلك الوفد وهي كلها مواقف من الطيبي أن يحرص العرب على تذكرها .

لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش . ولسنا ندري من أين جاء بهذا الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستطيع أن يحكم على مادة ما أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم يقل إن لغة قريش لا تخرج عن القرآن ، أو إن القرآن حوى أكثر لغة قريش ، فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في القرآن كلمة سيف ولا سهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها قريش على أفعال الإنسان وعلى حيوان إقليمهم ونباته . ولا نظن صاحب الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلاً على أن تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطعاً صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول والخلفاء لغير ما سبب غريبة من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب إليه لم نمسها للآن ولعلها ألصق بفقهاء اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه » والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « أصوله وقوانينه ومناهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر أن الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ، معنى تثقيفياً يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقياً يتعلق بالتدريب على الأخلاق الملهذبة . الثاني أن معناها التثقيفي كان وجوده سابقاً معناها الخلقية كما يرى من قوله « إن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم على النحو الذي كان مألوفاً أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها

ص ١٩ . الأمر الثالث أن مادتها لم تكن تستعمل أول الأمر إلا فعلاً أو اسم فاعل .

وإذا ضربنا صفحاً عن أن صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول أن يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقاً في الحملة ، فإن استعمال المصادر والأسماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالأفعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول ، فدوال المحسوسات لا بد أن تسبق في نشوء الكلمات دوال المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الحملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقي ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو بالذم ، فلا بد أن تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الأشعار والأخبار .

وهذا الأصل الذي يقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجيء الأرقى بعد الراقى ، أصل نفسي يسترشد به فقه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ نلّينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب إنما فعل ذلك فيما نظن تطبيقاً لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فإن الأدب — بمعنى الفعل الحسن المتعود — سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقي تشترك مع كلمة دأب في الدلالة على الفعل المتعود وتمتاز عنها بوصف يخصصها ويضيق معناها . فكلية دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي الحروف . من أجل هذا فيما نظن استباح الاستاذ نلّينو أن يقول إن أدب

مأخوذة من دأب ، والتمس تعليلاً لاختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار إليه صاحب الكتاب . وهو تعليل ينقصه في نظرنا ان يؤتي له في اللغة العربية بأشياء تامة : فإن بشر وآبار ورم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان تكون الصلة بينهما وبين بشر ورم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو أن الأستاذ نلتينو وفق إلى شيء كهذا تم به المقارنة لكان تفسيره محبوباً يصعب جداً أن يجد أحد فيه مغزراً . وهو على ما هو عليه اقرب كثيراً إلى المعقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحب الكتاب . فشتان بين رأي يستند استناداً علمياً إلى أصل مسلم به في العلم وبين رأي ينقض ذلك الأصل أو ينتقص به . لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يفتن إلى الأصل الفقهي الذي استند إليه أستاذه في تفسيره فأهمل ذلك التفسير ظناً منه أنه « يعتمد في أصله على الفرض » .

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلفي العملي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الإسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمال وشاع : ولم يكن هناك من داع لأن يفترض الناس في العصر الأموي لفظاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور : وإذن فلفظ أدب الذي كان شائعاً بالمعنى الخلفي في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائعاً من قبل للدلالة على نفس المعنى .

هذا ما يقضي به النظر والعقل وفقه اللغة الحديث : والذي نقله لنا القدماء من العلماء يؤكد هذا ويتأكد به ، فإن كثيراً من النصوص المحتوية على مادة

أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب إلى المعنى العملي الخلفي .
نرى ذلك مثلاً في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمه العراق في عصر
عبد الملك ، وفي كتاب النعمان إلى كسرى مع وفد العرب إذ يقول « وقد
أوفدت أيها الملك رهطاً من العرب لهم فضل في أحسابهم وأنسابهم وعقولهم
وآدابهم » وتراه في كتاب المنذر الأكبر إلى أنوشروان مع الجارية التي
أهداها إليه يصفها بأنها « قد أحكمتها الأمور في الأدب فرأبها رأي أهل
الشرف وعملها عمل أهل الحاجة » . ومعنى الأدب في هذه الجملة الأخيرة
يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي
حال فنواحي معاني الكلمة في النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن
يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف .

وهناك مآخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب إزاء هذه المادة لا داعي
إلى ذكرها فقد أطلعنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لنطيل هذه الإطالة لو لم يكن
بحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به
في كتابه أن يطبق علم فقه اللغة الحديث على العربية ، ولعله أراد به أن يدل
على أنه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من
أنواع الخطأ دليلاً على أن صاحب الكتاب إن كان يعرف أصول ذلك العلم
فإنه لا يحسن تطبيقها . وإحسان تطبيق هذا العلم ، كإحسان تطبيق كل العلوم ،
لا يدرك بالسماع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويلاً .

الأدب : تحديد معناه

أما محاولته تحديد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر ثوبيقاً لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد إلى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثني عشر قرناً ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية ونقدهما من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول إلى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً إلى درجة التناقض ، وإلى التناقض في أسطر قليلة . انظر إليه وهو يقرر أن النحو حوالي القرن الثالث للهجرة لم يكن أدباً « وإن لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً وإن لم يكن بد منها للأديب ، ولم تكن رواية الأخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الأنساب من حيث هي تاريخ أدباً وإن لم يكن منها للأديب بد » ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يُخرج صاحب الكتاب به النحو و متن اللغة وتاريخ العرب عن الأدب ويجعلها كلها وسائل إليه . فإذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الأدب في ذلك العصر بقوله « إنما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما » شعرت أنه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والأخبار والأنساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما فإذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن أن يقع من

الأستاذ في جملتين متتاليتين ، وحملك العجب على الشك في أن يكون الأستاذ قد أراد من جملة الثانية معنى ينقض به جملة الأولى ، أزال الأستاذ من نفسك كل شك إذ يخبرك في جملة الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ونحواً حيناً ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ونقداً فنياً في بعض الأحيان » فلا تجد بعد هذا النص بدأ من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تعليلها .

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل إلى قصر الأدب على مآثور الكلام من الشعر والنثر ، ورأي يميل إلى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معنى ما يتصل بمآثور الكلام حتى يجعله يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله إلى قصر الادب على مآثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعنى الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبيناً لانطباق معنى الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فلما كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمآثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل إلى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه الا مآثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مآثور ، واذ يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الأدب الروماني ، وقل مثله في الأدب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مآثور الكلام فقط ، واذا عرفت أن جملة هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤله « ثم هل يدل الأدب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب

عندنا هو أيضاً مأثور الكلام فقط . فإذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة في سؤاله إنما هي إشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركباً من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألقى من تعريف الادب شطره الثاني ، وإن شئت فقل انه قد عاد فناقض نفسه مرة أخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بعد أن كان عندهم يتجاوزه الى « ما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد النقيضين لكان الامر أيسر، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض «له من القوة حظ عظيم» أورده في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين في ذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يجد في ذلك خللاً . قال : « إنك لا تستطيع أن تفهم الأثر الفني للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار ومن النقد وإنما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة ، وضرب الأمثلة لهذا بشعر المتنبي وأبي العلاء فزعم «أنك تحتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبي.... إلى الفلسفة الطبيعية وإلى ما بعد الطبيعة وإلى الفلك وإلى علم النجوم بل إلى الرياضة أحياناً لتفهم شعر أبي العلاء » . وزعم « أنه يكفي أن تنظر في أبي العلاء لترى أننا في حاجة الى علوم الدين الإسلامي كلها وإلى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر أبي العلاء » . يزعم هذا لك ولعلك تفهم أبي العلاء لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة

كتحريم بعض مذاهب الهند أكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة بين مواقع بعض الكواكب كالجوزاء والسماكين الأعزل والراميح . ولكن صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مآثور الكلام وما يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي إنه ليس بتعريف . والواقع أن التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الإنسان . أما كونه على إطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكننا لا نظن الناس من أدباء وغير أدباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على إطلاقه ، وإنما يفهمون منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الإغراب والتكلف . وليت صاحب الكتاب بعد أن أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف جامعاً لحدود الأدب مانعاً من أن يدخل في الأدب غيره . ولكنه لم يفعل ، ولم يزد على أن يرد القارئ إلى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الثقافة والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارئ أن الأدب يحتاج إلى علوم ليست منه كما تحتاج الطبيعة إلى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع الفارق الكبير ، فإن الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن الأدب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند إلى آخر ذلك الذي ذكره صاحب الكتاب . إنما الذي يقابل الرياضة في الأدب هو النحو والصرف والمعاني والبيان إلى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فما هي من الأدب ولا من وسائل الأدب في شيء ، اللهم إلا إذا سمينا ما شاع من حقائقها بين الناس علوماً وليست بعلوم .

على أن صاحب الكتاب بإدخاله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للأديب لم يصنع شيئاً في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعاً ولا مانعاً

بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضاً مبهماً في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له ،
والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيما حاول من تحديد معنى
الأدب بأسعد كثيراً منه فيما حاول من تحديد منشأ اسمه . بعد في إحدى
المحاولتين كل البعد عن الصواب ، واضطرب في الأخرى غاية الإضطراب .

الأدب والثقافة

تثقيف طالب الأدب عنده

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن ما
أراد أن يخرج من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن
طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتذوقه
أن يكون الأديب « أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار
والتاريخ » ، وأن يكون « أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع » ،
ولنما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية
كأن المتنبي كان يفهم من الفلسفة الخلقية أكثر مما كان شائعاً في عصره .
والخطب في المتنبي أمون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب
الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء
الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الإسلامي كلها ، والنصرانية ،
واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ! كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه
السلسلة الطويلة من عويص العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير
ما كان شائعاً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمغناطيسية
والكيمياء بيتنا اليوم . لكن صاحب الكتاب معجب بفكرة القدماء أن الأدب

هو الأخذ من كل شيء بطرف . ويريد أن يزيد عليها ، فماذا يصنع إلا أن يجعل الأدب محتاجاً إلى كل شيء ؟ محتاجاً إلى جميع العلوم ومحتاجاً إلى جميع اللغات . فوسائل الأدب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها وصرفها ، ومعانيها وبيانها ، وغريبها وعروضها وقافيتها ، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله إلى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها ، ومن اليونانية واللاتينية وآدابها ، ومن اللغات الإسلامية واللغات الأوروبية الحديثة وآدابها . وقد رأيت أنه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عربيين كان أدباء أهل زمانهما يفهمونهما في غير مشقة ، ولسنا ندري في أي فيافي الاشرط كان يضرب لو أنه تناول غيرهما من الشعراء وغير الشعراء من رجال الأدب العربي . لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يعلمه تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والأدب والتاريخ ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادباءها مجتمعين يحيطون بهذا كله ، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الأدب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوذ ، ولم يخطر له على بال أن قديكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للأدب العربي.

تثقيف طالب الأدب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياس "حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها .

إن الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد إتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات إلى أربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر

العام الأول في العادة فيمتحن في أربع مواد : في لغتين ، إحداهما قديمة (اللاتينية أو اليونانية للاوربي) والأخرى حديثة قد تكون الإنجليزية : ثم في مادتين يختارهما الطالب من بين مواد كثيرة يكون لذوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارهما ، فقد تكونان علمين ، وقد تكونان فنين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل إليه الطالب .

فإذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : إما أن يستمر في دراسة المواد الأربع لينال الدرجة العادية - وهي تقابل الليسانس - بعد سنتين وإما أن يختار مادتين منها تكون إحداهما أصلية والأخرى فرعية يدرسهما نفس المدة ابتغاء نقل درجة الشرف الأصلية منها . وهناك مواد تستغني بدلتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الأربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكننا الآن بصدد تبين الثقافة الضرورية لطالب الأدب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبين التخصص في الأدب نفسه . ولذا سنقف عند الذي قلناه .

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة نحتمه جامعة لندن على طالب درجتها هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في أربع مواد من بينها علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الإنجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بترتيبه الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي للدرجة الآداب في نفس الأربع المواد . ولكن هذا الحد الأعلى ليس محتملاً فإن الطالب يمكن أن يبدأ التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة إلا بقل ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغني عن هذا في بعض الأحوال .

ولنضرب مثلاً بطالب التخصص في الإنجليزية لتمكن المقابلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية . طالب الإنجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية ، ولكنه يستطيع ألا يلم مما يختاره منهما إلا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط . ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في عام . فإذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثر همه إلى الإنجليزية ويصرف أقله إلى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وإن كان معنى دراسة الإنجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها .

ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي ما ليس يكلفه طالب الأدب الإنجليزي ، وأنه قد غلا كثيراً حين أكد أن الأدب العربي لا يمكن دراسته إلا بالاعتماد « على إتقان اللغات السامية وآدابها وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما » ، إلى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع إساءة في التقليد .

آراء صاحب الكتاب في الإصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الأدب وإصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل ؛ وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع . فمذهبه في القديم الشك من غير مبرر ، وهذا يفسد القديم ويعطله . ومذهبه في الحديث التقليد من غير تصرف ، وهذا يفسد الحديث .

فأما شكه المفسد للقديم فموضع فحصه موضع آخر من هذا الكتاب . وأما تقليده المفسد للحديث فيتين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن

للأدب الإفرنجي من غير نظر إلى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير
تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري .

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يشترط اتقانها لدراسة الأدب العربي
على وجهه هما مثل واضح لذلك التقليد البحث الذي به يأخذ واليه يدعو .
فقد رأهما يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع أنهما في غير فرنسا يعنى
بهما مثل ذلك ، فأداه منطقته إلى أن اللاتينية واليونانية يجب أن يعنى بهما في
الأدب العربي لأنهما معني^١ بهما في الأدب الإفرنجي ، وكان من التجديد عنده
أن يدرسهما طالب الادب العربي حتى يتقنهما ، وكان من التقريع الشديد
عنده أن يسأل شيوخ الأدب في مصر ماذا يفقهان منهما . وكان الأولى أن
يسأل نفسه لماذا عني الفرنسيون والانجليز مثلاً بهاتين اللغتين القديمتين وما
مقدار تلك العناية ، حتى اذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه إذ نازعته
إلى تقليدهم فسألها هل موقف الأدب العربي من هاتين اللغتين كموقف الأدب
الإفرنجي فيعنى الأول بهما كما عني الثاني ؟ وإذا لم يكن فما هو ذلك الموقف ؟
وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتينك اللغتين إن استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة ما دعا في الادب
العربي إلى لاتينية ولا يونانية ، ولا غير مجهلهما ، فإن موقف العربية بالنسبة
اليهما مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية
نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت
لغة تدرس لكان فقهها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كما أن فقه الفرنسية
وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية .

أما الانجليزية - وإن لم تكن لغة لاتينية - فقد دخلتها اللاتينية عن طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح النُرماني ، وانبعاث الادب القديم بالنهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية .

فأما الفتح الروماني فكانت فترته نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح النُرماني فكانت فترته نحو قرن ونصف غلبت فيهما الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذان طريقان صبّت اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الإجمال . ثم أنبعث اللغتان القديمتان إبان النهضة فدخلت الكلمات اللاتينية في كل من الإنجليزية والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيهما أفواجا كذلك ، كما دخلت في الإنجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرر عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يعنها الفرنسيون والإنجليز بتينك اللغتين .

وينبغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً بدءاً في هذه العناية ، فقد فتن الناس في أوروبا بعد النهضة وإبانها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للغرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الأوروبية نفسها تنهض وتتححر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار .

اللاتينية واليونانية والأدب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويفتننا بما صحت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لأن أوروبا تعني بهذين الأديين الآن ! أو

بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ! وإذا كان لأوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الاستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخذله ، والصلة منقطعة أو كالمنقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟ .

إن هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزها اليونانية واللاتينية كما غزتا اللغات الأوروبية ، لأن جزيرة العرب عزت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائده . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على أيدي الترجمة من السريان فلم يكن أثره أدبياً ولكن علمياً ، ولم يكن من أثره أن تعلم اليونانية أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر . فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائه ، ولكنهم عرفوه عن الترجمة لا عن اليونانية نفسها . فالجاحظ الذي ضربه صاحب الكتاب مثلاً كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولكن هل كان يعرف اللغة اليونانية؟ وهل قرأ هوميروس وأرسطوفان وسوفوكل الذين يفتأ صاحب الكتاب يسائل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قام جهله وجهل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدباً فخماً ، وعلماً ضخماً ، لا يزال الغرب يكبره ، ولا يزال مستشرقوه يفتنون أعمارهم فيه ؟ وهل رجال الأدب وطلابه في هذا العصر أقرب إلى اليونانية من رجال الأدب وطلابه في العصر العباسي فيُكَلِّفُوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكن في الأدب العربي ؟ ألا إن اليونانية أبعد جداً عن العربية من أن تكون ضرورية لها أو متصلة اتصالاً قوياً بها ، وإن التقليد

الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الأدب العربي والتمكن فيه .

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرعه جامعة عظمى كجامعة لندن إعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقياً من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة مكان اللغة التي يتحتم على الطالب الغربي اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتي أستاذ الأدب العربي في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص في الأدب العربي ، وثاني جامعتنا فتحتمهما أو إحداهما على من يريد أن ينال درجتها في الآداب .

العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن إذا كان صاحب الكتاب قلد في اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد قلد في مواضع أخرى عن صواب ، فإنه قد أصاب حين طلب أن تدرس اللغات التي لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وإن كنا لم نره ذكر الحميرية من بينها ورأيناه قد جمع في قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلاً من أن يجعلها مفرقة في الطلاب كل يأخذ منها ما هو إليه أميل ليكون له أشد إتقاناً ، وباللغة الاصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة عن هذا الطريق .

العربية وبعض اللغات الحديثة

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه في الأديب أن يكون ملماً ببعض اللغات الحديثة وإن كان يشتط في تقدير هذا الإلمام ، ويبلغ بالعدد إلى اثنتين على الأقل . ومهما يكن من هذا فمن الواضح أن الفكرة في أساسها

صواب وأن من المهم في هذا العصر أن يلم أستاذ الأدب بلغة أوروبية عالية—
وفي لغة واحدة كفاية — لتكون له باباً يدخل منه إلى الأدب الإفرنجي كله
تقريباً حتى يكون على إلمام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما
لا يختار .

وكأنا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الأدب في مصر لا يعرفون
لغة حديثة . والحق أن فيهم عدداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن
يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة
إلى الطعن فيمن يجهلها منهم والقدح في علمه بالعربية والأدب العربي تعسفٌ
وغلوٌ ، فإن علاقة العربية بغيرها من اللغات الإفرنجية أمر موكول للمستقبل
لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر . وحاجة الطالب إلى من يعلمه تلك
الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته إلى من يبصره
بأساسيات العربية نفسها وأدبها ، ويُشربه روحها ، ويفقهه فيها . ولن يجده
إلا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يحلون هذه اللغة الكريمة ، ويلذونها ،
ويعنون بها . واللغة العربية بعد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداية
أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الأدب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم
إلا في المكان الأول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها إلا بمنزلة الخادم الذي
ينادى عند الحاجة إليه ، فإذا استغنى عنه "نحى إلى الوراء .

التقليد في الأدب

ولا بد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الأدب الإفرنجي وخطره على الأدب العربي . ليس مطلق التقليد هو الخطر وإنما الخطر هو الإسراف في التقليد . وليس مطلق التقليد نعيب على صاحب الكتاب وإنما نعيب عليه الحمود فيه . نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوباً إفرنجياً وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأديبهما من الفوارق . إن التقليد إذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الأدب إلا بمقدار لأن أدب الأمة من روحها فالتقليد فيه إخضاع لروح الأمة وإضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فإنه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما إن العقل لا قومية له ولا وطن فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين . ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئاً خاصاً بجنس من البشر دون جنس ، أو بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئاً مشتركاً أو ينبغي أن يكون مشتركاً بين الناس أجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الأدب كذلك . فبينما أنت في العلم لا تجد عالماً إنجليزياً ولا عالماً ألمانياً ولا عالماً فرنسياً ولكن عالماً واحداً لا إنجليزية ولا ألمانية ولا فرنسية فيه إذا بك تجد الأدب متعدد بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها . وتجد أدب كل أمة مطبوعاً بطابعها طبعاً لا خفاء فيه ، أو هكذا هو إذا استقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها بُرداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلاً من أن تلتف بشقٍ من برد

غيرها لا تجد فيه دفئاً ولا قوة ولا جمالاً .

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب الكتاب ومن لف لفه يسوقون الأدب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوبا من غير نسجه . ينسجون عليه نسجاً فرنسياً ، ويسوقونه في نفس الطريق التي ضل فيها الأدب الألماني قرناً وبعض قرن فضل عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هالراً وهاجيدون ولسنج كما يخبرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التي يسوقون الأدب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالأدب الفرنسي خاصة ، والعربي عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله وبين روح الأدب العربي خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الأدب الفرنسي والروح الألماني صلة . والذين أضلوا ألمانيا فقلدت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة — والتشبية للدكتور برانداي — هم عدد ممن يسميهم صغار برنسات الأدب . وكأن الدكتور طه ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان أولئك للألمانية ، فيفتنوها ويضلوها عن نفسها . فإنك إذا قرأت لهم رأيت تقليداً بحثاً يعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت إلى روح غريبة متقصمة قميصاً عربياً ، بل كثيراً ما تنقص شيئاً لا عربياً ولا غريباً فإن اللغة التي يعرضون فيها معانيهم المستعارة إن كانت عربية الألفاظ في الغالب فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب .

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا في شيء ، لأنه يلهينا عن ذات أنفسنا بأحاديث غيرنا . ويشغلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك الأدب الخاص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن تستقل في وجودها الأدبي كما تريد أن تستقل في وجودها السياسي .

خذ اليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي يلخضها صاحب الكتاب من

آن لآن يلهمي بها كثيراً من النشر ويُفضل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة ؟ أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ وإذا لم يكن فهل فيها شيء يحدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التي تريد ؟ إنا لا نزن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب إلى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها . ولو كنا ضارين مثلاً لضربنا الزنقة الحمراء التي ألفها أناطول فرانس ولخصها صاحب الكتاب لمجلة الهلال . فان فيها من المعاني ما كنا نزن أن استاذاً يستحي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تنزّه عن نشره عليهم ، ولكننا نأبى أن نشير بأكثر من هذا إلى تلك القصص عامة وإلى هذه القصة ، خاصة وإلا كنا شركاء في إثم النشر وإثم التلخيص .

فإذا ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي إلى المكتوب في الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب ينجب في الميدانين خيباً واحداً ، ويصدر عن نزعة واحدة . فقد فتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلي بهم الأدب العربي كما ابتلي الأدب الإفريقي بأمثال أوسكار ويلد ، نغني أبا نواس ووالبة والخليع ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الأربعاء الذي نشره في السياسة مفرقاً واهداً إلى الاستاذ مدير الجامعة مجموعاً . ومن الغريب أن تلك الأخبار الآجنة والأشعار المأجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الأدبي باسم التجديد . كأن البحث والتجديد في الأدب ستارٌ تحارب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها .

ومن الغريب أيضاً أن صاحب الكتاب حين عرض لإصلاح الأدب

العربي في كتابه ، ونمى على من يناقشهم فيه ما سماه سكوناً وجموداً ، لم يجد مشقة ولا عسراً في أن يقول : إن السبيل الأولى للإصلاح هي « أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب إلى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وتفهمها ، ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلموه من الشيوخ جافاً جدياً عسر الهضم لا سبيل إلى إساغته ولا إلى تذوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوم عوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨. فهل ياترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه في موضع آخر إن له عقليتين ؟ نفسية تبحث عن المجون وما يفسد الخلق فتزينه وتنشره للناس ، ونفسية تنافس الشيوخ فتشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه لحاجة الشعور رضىً ولفساد الخلق صلاح ؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب ؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمي إلى غرض واحد ويكون ما فيه رضىً لحاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره في حديث الأربعاء .

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الكتاب بالإصلاح والتجديد وما يريده من الأدب الجديد فإن حقاً على كل من يغار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الأدب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، في الأدب وغير الأدب ، إلى فساد لاصلاح معه . وإذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والأدب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالأدب في هذا البلد فرد ما ، فلنا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصير أبشع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم إذا كانت ميول المتحكم في الأدب مثل الميول المشرئبة بأعناقها

في الشعر الجاهلي وحديث الأربعاء .

هذا النوع من الأدب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطمح في الحياة وتطمح إلى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من إكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد إلا الجهر بما كان يستسر أهل الشهوات فيها ، وإلا فهو قديم قدم الشر على وجه الأرض لأنه يصور الخبيث مما يجول في نفس الإنسان .

وصاحب الكتاب قد دل بكتاباتة على أنه ممن يرى إطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقاشه أو بقلمه ما دام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثاً في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد عوناً من الجانب الحيواني من الإنسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولكنه أيضاً مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظمائهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الإصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولنا نذكر من العرب شخصاً مخصوصاً فإن العربية وأدبها إنما قاما حول جماع المكارم ومنبع الحياة والنور - القرآن والحديث . ولقد كنا نحس دائماً أن ما في كتب المحاضرات كالأغاني والعقد - التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدباء جانبها المجوف - كنا دائماً نحس أن ما فيها من التطرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الإسلام ، حقيق ألا يلحق بأدبها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفياض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نجد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه إلى القرآن وروح التمجن والتهاقر يغلب من كل عصر على أكثرهم مجانبه للدين وأبعدهم من القرآن ، وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بما لها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان وإعجاز .

حرية الأدب

وما نظن صاحب الكتاب حين دعا إلى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب إلا ناظراً إلى ذلك المعنى السابق محاولاً إبطاله عسى أن يخلو له ولأهل مذهبه الطريق فينزّلوا من الأدب الإباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الأربعاء أو الشعر الجاهلي . . وإلا فإن ما أعاده صاحب الكتاب من أن الأدب العربي لا يدرس لذاته وإنما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فإنه إذا كان الأمر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لذلك العهد في حاجة كبرى إلى باعث قوي يحفزهم إلى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على ما في ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستغلق على الناس . فلما فرغ المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الوجهات في دراسة الأدب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونهما كوسيلة وعلماء اللغة والأدب يدرسونهما كغاية ، ولا يزالون كذلك إلى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم بخطيء إن حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والأدب إلا من حيث اتصاهما بعلمه ليستعين بهما على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب واللغوي أن يدرسا الأدب واللغة إلا لذاتهما لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . وإذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الأدباء اليوم لا يدرسون الأدب وسيلة لتفسير أو فقه ، مع أنهم لا يشتغلون

بتفسير القرآن ولا بفقہ الدین ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم .

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله إن اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتدلة في آن واحد : « مقدسة لأنها لغة القرآن والدين » « ومبتدلة لأنها لا تدرس في نفسها ولأن درسها إضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذاق الذي لم نعرفه يهدي إلا إلى خطأ . فانظر إلى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مبتدلة ليغرب بذلك على القارئ وهو يعلم أنه في ذلك مخطيء محيل ، وأن الفريق الذي يصفه أنه يقدسها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والتفقه فيه ، وتقديسه إياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها ممن لا يشتغلون بالدين لا يدرسونها للدين بالبداية ، فهي عندهم غاية لا وسيلة . كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من يبتذلها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال إلا عن طريق الفرض والخيال في ذهن صاحب الكتاب .

على أننا نحب أن نعرف متى كان التوصل بشيء ما إلى غرض ما من دواعي ابتذال ذلك الشيء عند صاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب علوماً شتى كوسائل إلى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن الرياضة مبتدلة عند صاحب الطبيعة ، أو أن الكيمياء مبتدلة عند صاحب الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضي والكيميائي يُصَغَّر من شأن الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوصل بالرياضة والكيمياء إلى ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب قلبت قليلاً ، إذن لعرف أن الناس ، نريد المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق جمهور

المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يتبدلون . وفريق يدرسها وسيلة إلى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها . من الإكبار الذي يحيط به ويحول بينها وبين الابتذال ، كما هو مقتضى القانون النفسي قانون الاهتمام Interest الذي غفل عنه صاحب الكتاب .

فليس هناك إذن خطر يتهدد الأدب من هذه الناحية ناحية الابتذال . أما ناحية الإكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمي الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لأن الذين يفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح . بل هم يرون مثل هذا التفقه . ضرورياً لهم وفرضاً على فريق منهم لأنه يعين على ما هم فيه . والبحث العلمي الصحيح لا يستلزم نقداً ولا تكذيباً إلا إذا كان هناك ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الإسلام هم من أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم الذي يقدسونه . والإسلام نفسه يفسح للبحث الصحيح كل طريق . فليس على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك في تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الأدبي الصحيح ، ولكن عليه أن يحسنها قبل أن يسلكها .

أما أن يدعي أنه محسن إياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي إلى أقدم ما يقدس الناس من دين أو قرآن أو توراة فيعرض لذلك كله بالوهم والفرض فسيجد دائماً من يؤاخذه على ذلك في العلم وفي الدين .

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل إنما كان يشير إلى ما لقي كتابه في طبعته الأولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى اذ ذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في

تلك الطبعة « للقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والقدح جزافاً من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابه ، ولظل مجهولاً من أغلب الناس لا يقرأه إلا القليلون الذين يهتمون بالعصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لأن هناك من حاول أن يأخذه بذلك ، وهو الآن يسعى جهده باسم حرية البحث وحرية الأدب إلى إزالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يُردّ بها تضيق حرية البحث وإنما أريد بها صيانة الدين أن يجتريء عليه مجتريء أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب وشيعته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه (ص ٤٦) أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه .

ومن فكّيه أمر صاحب الكتاب أن يقول « وما لي أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعية والخواارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للإلحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين » ص ٥٦ . كأن هناك من يطلب إليه أن يمدح أهل السنة ويذم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الإلحاد ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الإلحاد ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاعة الإلحاد هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فإذا كانت دراسة الأدب لهدم الإلحاد تقييداً للأدب فهل دراسته لهدم الاسلام تحرير للأدب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام اذا شاء ، ولكن ليترك معها أيضاً نصرة الإلحاد يسلم له الأدب ، ويستطع اذا أخلص أن يوفق في البحث إلى شيء .

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملاءمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر . ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأياً نصاً . وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون إلى أدب شرقي نقي من أقدار الرذيلة ومن سموم الإباحة ، إلى ادب يكون عوناً للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم . وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرناً لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضروباً عليها الرق والذل لكل ما لا يمت إليها بمودة ولا رحم . وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب إلى لغة يصبح أديها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل إليها في قوله « فلتكن قاعدتنا اذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء إلى تذوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ — لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن علمنا بالنزعة التي ينزع إليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيما يكتب تجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به إلى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الأخلاق فلا يكون هناك تخرج خلقي من معنى. نحسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل في يتذوقه ويلذه من ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألا يستقل قط عن الاخلاق استقلالاً

يجعله لا يبالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فان الله قد خلق الانسان رحمة متماسكة لا أوصالاً منفصلة. واذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمله رقيُّ الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فناً كان أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلاً أو تصويراً أو ما تشاء أن تسمي من الفنون .

وليس يخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الاربعاء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الأمة الى أدب خاص بها يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها، ويتخلص من جميع عناصر الضعف، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه . واذا حكمنا على صاحب الكتاب وأشياعه بآثارهم فسيكون أثرهم في هذا كله سلباً يعطلون ما استطاعوا ، ويخدعون الناس عن ذلك كله إن استطاعوا .

تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادباً بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فالادب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها .

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمشتغل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فالاديب يخرج للناس من ذات نفسه، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، وتخياله مجال واسع لا يحده الا قدرته

أما المؤرخ فهو يخالف الاديب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . فنفسه وخياله لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تعليلها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تعليلاً صحيحاً ينطبق على الواقع لا تعليلاً خيالياً ، وحتى يخرج لهم تعليلاً يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تعليلاً خاصاً بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب . فان اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته العنان اخرج للناس ادباً انشائياً لا تاريخاً ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والكتاب موضوعاً له واختار سواه غيرها من الموضوعات .

وفي الحق ان تاريخ الادب لا يختلف عن غيره من التواريخ الا كما تختلف تلك التواريخ فيما بينها . فالمؤرخ الأدبي ، كالمؤرخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها اولاً كما وقعت ، فاذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التي سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فاذا ما تيسر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من الصلة بين العصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضي في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم التواريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب .

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم

يجز لنا أن نقول إن تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الذاتي أو الأدب الانشائي (Creative) الذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما إذا فهمنا منها الاداء اللغوي الحسن الرائق كان كثير من التواريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في أساليب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتوليه وتلدن ، وما كتب شيرر وما كولي وابن خلدون ، وكانت التواريخ من هذه الوجهة أدباً وصفيّاً تصنف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان .

فصاحب الكتاب قد أصاب حين سمى تاريخ الأدب أدباً وصفيّاً ولكنه اخطأ حين أراد أن يقصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ رائق اللفظ رائع الأسلوب . بل يشركه في ذلك كل وصف لموجود في الخارج يصوّر الموجود كما هو من غير أن يصنف أثره في نفس الواصف . وصاحب الكتاب قد أصاب ايضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه إلا اديب : ولكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يحسن تأريخه الا واحد من أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجهة يبدع في التواريخ ، ولا الصلة بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم .

وقد أراد صاحب الكتاب ان يدل على أن الصلة بين تاريخ الآداب والحياة الادبية اقرب . من الصلة بين التاريخ السياسي والحياة السياسية فعقد مقارنة ^(١) بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يرافقه التوفيق فيها بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « أن الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة

شيء آخر « و « ان الحركة البرتستانتية شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانتية حركة برتستانتية » ، بل هو يفهم حق الفهم « ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانتية ويتقنه اشد الناس انصرافاً عن الحركة البرتستانتية » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله « ولكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فأنت توافقي على ان من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون ان يؤرخوا الديانات » . وليس في هذا كله تفرقة بين تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخين اقرب إلى الحياة التي يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر في هذا كله الا سوء مقارنة وسوء استدلال .

أما قوله إن تاريخ ثورة ما سياسية أو دينية ليس هو نفس الثورة فصحيح طبعاً ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والفرزدق غير خصومة جرير والفرزدق . ولكن سوء المقارنة يتمثل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فان الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الاديب الذي يكتب تاريخ الأدب وانما يقابله الاديب الذي هو موضوع التاريخ هذا اشترك في الأدب المؤرخ له وذاك اشترك في الثورة المؤرخ لها . أما المؤرخان فموقفهما في الحالين واحد : هذا ملم بالأدب خبير بحوادثه وروحه وذاك ملم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذاك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها .

فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخيين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير . والذي جعله يخطئ سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقتضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن ، فإن لم يمكن وجب تمثُّل مدلول اللفظ المشترك تمثلاً واضحاً في كل موطن من مواطن استعماله . إلى هذا نبه پاسكال وإلى هذا نبه الغزالي قبل پاسكال . ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبهها اليه فاستعمل لفظاً واحداً مشتركاً بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم ان يعني به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرخ له والأديب المؤرخ ، واستعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي سماه صاحب الكتاب أدباً وصيفاً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضي ان يريد معناهما الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحددين في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بغضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقلامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الأهواء .

وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع ان يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وإنما هو مضطر معها إلى الذوق . هو مضطر معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها » فإن من الخطأ أن يعتقد معتقد أن الملكات الشخصية التي يجتهد العالم ان يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب ان يعتمد عليها ، فضلاً عن ان يكون مضطراً اليها . إن العالم لا يجتهد إن يتحلل إلا مما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلاً ان يتحلل من هواه فلا يتردد في نبذ فرض أو

نظرية تعلق بها أو تعب فيها اذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك يتحتم على مؤرخ الآداب ان يتحلل من هواه فلا يحمله ميله الى شخص أو عصر ان يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا اذا كان في مشكلة يلتمس منها مخرجاً . فاذا تخيل مخرجاً وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل نحى الخيال جانباً ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أديباً كان أو غير أديب ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد مما تخيل إلا ما قام البرهان عليه .

مكانة الذوق في تاريخ الادب

بقيت مسألة الذوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقاً بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به مآثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك إلى ان يقسم الأدب إلى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فجعل التاريخ جزءاً من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءاً اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر » وجعله كلاً اذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب » ولسنا ندري سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج .

إذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الأدب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الأدب الوصفي والآداب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والآداب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعلمه أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني « أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص ٣٢ ولم يقل أحد قبل الأستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال « دلائل الإعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتباً في تاريخ الأدب لا في علم الأدب ونقده من حيث هو أدب !

وإذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً فقط من الأدب الوصفي ، وكان نقد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب الوصفي الآخر ، سليم صاحب الكتاب من الخلف الذي أوقعه فيه قوله السابق ، وبطل قوله بتأثير تاريخ الأدب « بما يتأثر به مآثور الكلام من النوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة » .

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب إلى الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الأخرى في هذا سواء . فالمقدار المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد يختلف عن المقدار المسموح به في تاريخ غير الآداب . فليصور في هذا وذاك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الأسلوب الذي يعرض فيه تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن غرض التاريخ . لكن إلى هنا

تنتهي حرية في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع
وبقوانين المنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في
شيء .

عمل الذوق في تاريخ الأدب .

على أن هذا ليس معناه أن الذوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من
حيث هو تاريخ . فان له فيه عملاً يختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب
الكتاب ونريد الآن أن نتناوله بتبيين .

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يتمشى في أكثر كتاباته من
نثر أو شعر بحيث لو أكثر مكثراً من قراءة كاتب أو شاعر وتذوق أدبه
تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدركه به كلما رآه . فاذا أكثر
المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلاً ، أو حافظ وشوقي ، أو
ماكولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لهم ما لم يعرف بمجرد
قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ، أو كأنما انتقل
إليه جزء من الذوق الذي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار
كل منها يدل على الأصل الذي انشق عنه وانتمى إليه .

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الرواة والشعراء والنقاد الأقدمين
على ادراك الدخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي
دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا كما ترعد الفحول الفحولا

من بين أبيات قصيدة المهامل (١) :

(١) عقد : ثالث ، حرب البسوس .

بت ليلى بالانعمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدا ولا يزال قتيل من بني وائل يُنسي قتيلا
فاختاره من بينها وقال عنه إنه موضوع ^(١) . وذوق كهذا هو من غير شك
الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصبا
حين عرض عليه منسوباً إلى الأعشى فقال : انه لا يشبه كلام الأعشى ^(٢)
فهذا عمل للذوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته إذا أحسن استعماله .

هذا الذوق المكتسب غير الذوق الشخصي

لكن علينا أن نحذر هنا زلة كالتّي زلها صاحب الكتاب حين استعمال كلمة
الأديب بمعنيين مختلفين في مقام واحد فلا ندع كلمة الذوق في عبارتنا الماضية
تمر مطلقة من غير تقييد فانها اذا أطلقت دلت على الذوق الشخصي الناشئ
عن شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلد وما يكره وما
يفضل والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسب كتاباته ذلك الروح
الخاص الذي يلزم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة . ولكن الذوق
بهذا المعنى غير الذوق المكتسب أو قل غير الملكة المكتسبة من إكثار قراءة
كاتب بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكتسبها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن
قابله في كتاب .

التفريق بين الذوق المكتسب والذوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا نقرب للقاريء أمر التفرقة بين الذوقين اذا قلنا ان المراد بالذوق
الشخصي للمؤرخ أو الناقد هو ما يقابل الذوق الشخصي في المؤرخ له أو

(٢) ابن سلام

(١) الكامل : ثان ص ١٨٨

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب إلى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان الذوقان ممتازان في بشار أحدهما يلزمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله إلا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره .

ولسنا نجعل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قرىء عليه للاعشى ولغيره . لكن ما استفاده من ذلك قد فقد شخصيته وتحول إلى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول إلى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلاً مكنوناً يشعر به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه عن ابن سلام .

هذا فرق : وهناك فرق آخر بين الذوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن الذوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وإن جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن الذوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به .

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن الذوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد إذا أكثر كل منهم قراءة ذلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في الذوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول، ففي الاول كان المكتسب واحداً وتعدد المكتسب منهم وهنا

توحد المكتسب منه وتعدد المكتسبون .

هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأُنفع من النوع الأول لان فيه ضماناً حسناً لصحة الحكم المبني على هذا الذوق المكتسب فان التحقيق الادبي يقتضي أن يكون هناك طريق يُعرف به جودة الذوق المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما ، ويُعرف به صحة ما يصدره ذلك الذوق من حكم . والتحقيق يجد مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل الذوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بذوقهم على صحة نسبة قول ما إلى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك الذوق . فذلك الذوق المكتسب له إذن عمله وقيمته في النقد الادبي التاريخي . أما الذوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كموقف العالم يجب أن يتحلل منه ما استطاع .

موقف صاحب الكتاب من الدوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُعنَ بالفرقة بين هذين الدوقين وعكس الأمر فحكم الذوق الشخصي إلى حد كبير في التاريخ الادبي وأغفل الذوق المكتسب إغفالاً . صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧) إلى استخلاص ما في شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول إلى أديب معروف ولكنه طريق آخر غير طريق الذوق المكتسب : هذا يتعرف روح الشاعر التي تذاق ، وذاك يتعرف الخصائص التي ترى . هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا إلى ما يسع مجرد القراءة أو السماع ، وذاك بطيء يحتاج إلى عمل وإلى زمن يتسع لأن يعرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشأن حين أنكر بيت الأعشى أنكره بذوقه ، ولعله لو كان مثل لماذا لما استطاع أن

يجيب ولو أراد أن يعرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام
الأعشى لاحتاج إلى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بعدهما بشيء يمكن
الإعتداد به ، لان خصائص الشاعر اللغوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في
كل بيت من أبياته .

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ الأدبي
إهمالاً واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس الأدبي
لتاريخ الأدب .

مقاييس التاريخ الأدبي

وقد جعل مقياسه الأدبي ثالث مقاييس ثلاثة : أولها سياسي زعم أن
رجال الأدب في مصر يأخذون به ، وثانيها علمي نسبة إلى سانت بيف وتين
وبرنتير .

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة إلى تاريخ الأدب من
غير أن يحدد معناها . وعبثاً تحاول أن تجد لها معنى واحداً فيما كتب صاحب
الكتاب حولها . والحق أن هذه التسمية استلقتنا في شيء من دهشة واستغراب :
التاريخ مقاييس ؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن
يقاس ؟ الرقي والانحطاط ؟ أم التقدم والتأخر ؟ أم القوة والضعف ؟ أم العدل
والجور ؟ أم العلم والجهل ؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه ؟ أم صدق الاخبار
وكذبها ؟ وهل أفلح التاريخ الأدبي حقاً في أن يكتشف مقياساً لشيء من
هذا أو لشيء غير هذا ؟ وما هي شروط القياس به وإلى أي مدى يستطيع أن

يقيس ؟ لا نجد جواباً على شيء من هذا في الكتاب ، فلا المقيس محدود ولا المقياس .

لقد كان المعقول على الأقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة في معنى واحد، فيكون المقيس من التاريخ الأدبي شيئاً واحداً وإن اختلف المؤرخون في طريق قياسه ، فقوم يقيسونه بمقياس سياسي ، وآخرون بمقياس علمي ، وصاحب الكتاب بمقياس أدبي . وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقيس هو شيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الأدبي بمظاهره وعناصره كلها على ما يظهر . لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فتجده يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الأدبي بالبرقي والانحطاط السياسي . وتقرأ ما كتب تحت المقياس العلمي فتراه يتكلم عن أناس يزعم أنهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الأدب علماً . فواحد يبحث عن قوانينه عن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التي كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الأدب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حاول دروين أن يبحث عن أصل الأنواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الأدب وتاريخه أو علم ما وراء الأدب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للأدب وفصاحته أو للتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بونٌ بعيد .

ثم جاء صاحب الكتاب يلتمس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين — أو بالأحرى حين لم يرض المقياس العلمي اذ المقياس السياسي لا وجود له إلا في مخيلته — فماذا فعل ؟ أخذ بكل ما قال تين وسانت بيغ وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شيء آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفني

واختار لقياسه الذوق الشخصي وسانت ييف كان يعرف من غير شك أن هناك شيئاً يسمى الجمال الفني في الادب ، وكان عند سانت ييف من غير شك مقدرة على تذوقه وطريقة ما لتقديره . وكان المعقول إذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت ييف وأمثال سانت ييف أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كان المعقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبي ويبين طريقة سانت ييف في درس هذه الناحية وقياسها ، إن صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتي بطريقة هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا بينها قارن بينها وبين طريقة سانت ييف . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يعتقد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى المقاييس مقاييس التاريخ الادبي ؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت ييف في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الادبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الادب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال أخطأ سانت ييف !

ولعل من الخير أن نقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نجمله فيها بعض التحليل .

المقياس السياسي

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي . ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل ممن ينافسهم على الادب حين أراد الكلام عما توهمه إصلاحاً للتاريخ الادبي فنظر نظرة عجلى فيما يلقي على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيماً للادب يتمشى مع العصور

التي جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدعوا طريقاً في تاريخ الادب ظنوا أنها ستغير الادب كله إلى آخر ما ابتدع صاحب الكتاب عليهم . « هذه الطريق هي النظر إلى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية إلى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣ . وتقسيم كهذا موجود ولكن تعليقه السياسي ليس موجوداً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولا عذر لصاحب الكتاب قط في هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه في عمية من الاسباب التي حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع إلى ص ١٠ من « الوسيط » ليقرأ فيها :

« لما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهوراني هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن نقسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر » . هذه الأعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة إلى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبته إلى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية في أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فإن الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلاباً أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية ضربة من وجهة العرب أنفسهم ، من دخل منهم في الاسلام ومن لم يدخل ، فهل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية إلى قسمين عامين جاهلية واسلامية ؟

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاماً انتشر فيها العرب في الارض فأثروا وتأثروا . وكان من المعقول أن يكون تأثيرهم بليّاً وألا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والنيّف اللذين مرا قبل الدور العباسي . والواقع نفسه يظاهر هذا المعقول إلى مدى بعيد فقد كان الادب في العصر العباسي يختلف عنه في صدر الاسلام - نريد صدر عصر بني أمية وما قبله - من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب إلى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن تجعل النهضة الاخيرة عصرأ وحدها ، ويجعل عصر محمد علي مبدأ لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب في هذا العصر أخذ يتخذ شكلاً غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر في الذي قبله ، إن أثرت ، إلا من بُعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما أما العصر الرابع فلعله المقصود بعبارة « ولسهولة الدرس وضبطه » في تحليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلست ندرى إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يتخذ وسيلة للحط منهم والنعي عليهم ، لم يبتدع غيره بدلاً من أن يتابعهم فيه أو في أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيقول غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب في حديث الاربعاء عن الادب العباسي ، وقسم الادباء حوالي ذلك العصر إلى قدماء ومحدثين ، وهو حتى في هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية .

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطق لهم إنصافاً . فمن قبل في النحو اتهمهم بأنهم لا يحسنون تعاليم أولياته مع أن ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا في تاريخ الادب

يختلق مقياساً سياسياً وينسبه اليهم ليتذرع به إلى انتقاصهم ، فيزعم أنهم يقسمون الأدب حسب العصور السياسية قياساً للأدب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا لرأى أن الأمر على خلاف ما زعم ، وإلا لجعلوا العهد الأموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءاً من عصر صدر الإسلام . ولو أنهم فعلوا لكان حقاً عليه كمؤرخ أن ينظر فعل العصور الأدبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة في التاريخ العربي .

ثم يزعم أنهم يقيسون رقي الحياة الأدبية وانحطاطها بمثله في الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة في إنصافهم لرأى في حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا ، فإنهم يمتدحون ناحية الأدبية امتداداً ، ويتقصون ناحيته السياسية انتقاصاً ، فلو كانوا يقيسون الأدب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الأدبية كما يرونه منحطاً من الوجهة السياسية . فهذا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له إلا في ذهن صاحب الكتاب وجود ،

المقياس العلمي

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الأدب فلسنا ندري ماذا أراد به . أراد أنه مقياس للتاريخ الأدبي كله ؟ إذن فلم يقتصر على شخصية الادباء عند سانت بييف وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الأدب وتطوره عند برنتير ، إن كان صاحب الكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويخف جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الأدبي ؟ إذن فلم أضافه إلى التاريخ الأدبي ولم يصفه إلى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بييف وتين وبرنتير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كل يقيسه بمسطرته ، هذا بشخصية الكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الكاتب وما إليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الأدب إن كان هذا التطور

يمكن أن يقاس من غير استعانة بدراسات كالتى درسها سانت ييف وتين ؟
أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الأدبي
الفرنسي فدرس هذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور
الشخصيات والعوامل المؤثرة فيها ؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين
صاحب الكتاب ماذا قصدوا ؟

ثم الجانب الفني من الادب ، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقاسوه
بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدوره
حق التقدير خصوصاً سانت ييف ، وكان لهم في تقديره طرق وقواعد أدنى
إلى الصواب من الاعتماد على مجرد الذوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب
الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت ييف في
اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت ييف وتين ويجعله
جزءاً من مقياسه الأدبي أو أساساً له ؟ اذا لم يكن فلسنا ندري معنى لقوله من
ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم
فيسلك إلى ذلك سبلاً مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار
ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا
بعده بل يلتمسه أحياناً في آثار الذين سبقوه فمهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا
المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق
الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنسه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات
من تفاعل » فهذا سانت ييف وتين مجتمعين في رجل واحد ! ورأي صاحب
الكتاب في جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تنميماً للكلام السابق والكلام
قبله لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه
الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه
وعلى هذه الجهود الحصبة في حقيقة الأمر ... يقوم التاريخ الأدبي الصحيح !

إذن فما معنى قوله من ص ٤٥ « مهما يكن من شيء فنحن مضطرون إلى أن نعدل عن هذا المذهب العلمي كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسي وأن نلتمس لنا مذهباً آخر غيرهما » ؟ الحق أن صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبني عليه مقياسه الأدبي الذي نريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عنده .

لكننا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نحب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا انتزع مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العلميين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس ؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من ألمانية وإنجليزية وروسية مثلاً ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة ، استعداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته إلى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

المقياس الأدبي - رجع إلى مسألة الذوق

لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر . فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في الذوق الشخصي . وما نظنه أراد بهذا المقياس إلا أن يفتح الطريق للذوق هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء .

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم الذوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الإلمام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب

أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً! وضرب سانت بييف مثلاً وقرئ تين . فسانت بييف في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ويحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « أنه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص ٤٣ . وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً. قد يكون سانت بييف قد نسي أوليات مذهبه العلمي في كتابه التاريخ فتأثر بالحب وبالبغض وبالحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، إذ ليس تاريخاً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبة باهوائه عامة وبالحسد خاصة . فإن الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بالحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدناءته ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو دنيء ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان . أما الحسد فلنستأذنه ونعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه ، ولنستأذنه كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسوداً — قد يكون سانت بييف متأثر إذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ما تيوار نولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت بييف أمير النقد لا تصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه : ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسوية التأثير بالأهواء في النقد التاريخي بدلاً من أن يوجب على المؤرخ أن يرمى إلى التخلص من أهوائه ، فإن ضعف عن ذلك مرة قوي عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهد متصل ، وسيصحح عند القوة ما فرط منه عند الضعف . إن المؤرخ الذي يرمى إلى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق التاريخ . فهو مؤرخ بالنية ، وإذا دام الجهد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخاً بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نظنه من

التاريخ والمؤرخين في شيء .

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج للذوق أن مؤرخ الآداب إن استطاع أن يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الأدب الانشائي وأن يصبح جذاباً لا يجب هذا الأدب الانشائي إلى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جذاباً لا يميل الناس إلى قراءته هو ، وهي حجة لم يكن سانت بيف وما تيوارنولد يعرفانها على ما يظهر ، ولعلها — لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الأدب الجاهلي شرف وقوفهما عليه — كانت تظفر منهما بابتسامة أو بلمعة عين .

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنهما اجتهدا في أن يجعلها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . وإذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها يخطئه لا بهواه ولكن بما خفى عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت بيف حتى لقد اندهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ما تيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تتأمله بنفسك وتتذوق مثلاً من الأدب العالي النقي إذا قرأت مقالاته في النقد *Essays in Criticism* . فهذان كبيران من كبراء الأدب كتباً ما كتباً وصوراً ما صوراً لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً ، لأنهما قيدها بها فلم يجعلها له سبيلاً إلى تغييرها . ومع ذلك فلن نجد فيما أرخا جفافاً ، ولن تزداد إليه إلا ميلاً . يؤنسك إلى مادته علمك أنها جاءتلك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروقلك من أسلوبه ما يروقلك من أسلوب الأديب المقتدر . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ، اطلاقهما إياها في الأسلوب ، قد اتحفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني واتحفاك بالفن في طريقة عرضها عليك . وما نظن صاحب الكتاب كان يسيء تقدير سانت بيف كمؤرخ وناقد لو أنه أحسن فهم مذهب سانت بيف من

ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية أخرى . ولو فعل لعرف أن سانت بيغ حين أكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الأدبي لم يرد أن يخرجها للناس في صيغ جبرية أو رموز كيماوية ، ولم يحجر على الأديب الناقد أو الأديب المؤرخ أن يتبع ذوقه في الأسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس . فإذا كان الناقد أو المؤرخ ، مع صدق نظره وأمانته وتمكنه من مادته ، مقتدراً على الأدب أخرج للناس أدباً وصفيّاً كبيراً يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة الأدبية . أما إذا ركب ذوقه وجعله مقياساً لحقائق الأدب وتاريخه فقد يستطيع أن يخرج للناس أدباً انشائياً ولكنه لن يخرج لهم تاريخاً .

وينحشى صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي أن تنقطع بل قد أيقن بانقطاعها إذا أخذ في تاريخ الأدب بمذهب العلميين ! وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه النزاهة والدقة مما يؤدي حقاً إلى انقطاع صلة ما بين تاريخ الأدب والأدب ؟ لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يعينان تاريخ الأدب على تصوير ماضي الأدب كما هو وتقدير آيات الأدب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل التاريخ . وكان المعقول أن ينحصب التاريخ بذلك كله ولا يجذب . ولكن صاحب الكتاب ينحشى منهما على تاريخ الأدب أن يجذب بهما . ينحشى ، إذا استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الأدب « أن يصبح جذاباً لا يجب هذا الأدب الانشائي إلى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح جذاباً لا يميل الناس إلى قراءته هو » كأن الاجذاب في التاريخ الأدبي عنده أن يقل قراؤه لا أن تقل حقائقه . فان انعكست الآية فكثير القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصاباً . وقد صدق : فهو إخصاب ، ولكن للمؤرخ لا للتاريخ .

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي إلى تحجيب

الادب الانشائي إلى الناس فانه اذا عجز الادب الانشائي عن أن يحب نفسه اليهم فما نطن التاريخ الادبي بمفلىح في تدارك ذلك منه .

اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر ازاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت بييف . فبينما هو متعصب له ، زار على العلميين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوفقوا إلى اقصاصه ولا يمكن أن يوفقوا « لا لشيء إلا لما (قدمه) من أن تاريخ الادب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وانما هو متأثر أشد التأثير وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ — بينا هو يؤكد هذا اذا به يدرك أن هذا الغاء للتاريخ وعرض لجميع الادباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكذب يبقى منه شيئا ، ورجع في صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قاله وقرره في ص ٤٣ وعبر عن ذلك الرجوع بكلام حسن اذ يقول .

« ونحن لا نطمئن إلى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان إلى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن أن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ » هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيد الذوق حتى يبقى هذا كله ؟ أبالحقائق وبمناهج التمحيص ؟ إذن فقد رجع عن مذهبه إلى مذهب العلميين . أم بغير

الحقائق ؟ اذن فقد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبي مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تمييزاً لعبارة السابقة « اني أحب أن اتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكني أحب اتبين إلى جانبهما أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أن اتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء » فانه أيضاً كلام حسن وإن أكثر الاستاذ فيه مما يجب على القارىء . ولكن لا بأس بما يجب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غض الطرف عن طريقة ايراده . وانت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثاني وبوأ شخصيات المؤرخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل أنت ترى أنه قد نحى المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يترأى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرخ لغيره ، فالشخصيات التي ينبغي أن ترى بارزة من التاريخ الذي يكتبه هي شخصيات المؤرخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب أن يكون ذلك عفواً غير مقصود . واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يترأى من خلال تاريخه — إن ترأى — إلا من بعد . وامام من يريد أن يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي . ان كان قد الف فيه شيئاً ، فان كان أدبه وصفيّاً صرفاً فحسبه أنه يقصد إلى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد .

لكن يظهر أن صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابق غموضاً منشؤه فيما نظن ما لمحه من تجاف بين الميزانين العلمي والفني اللذين ودلو استطاع أن يجمع بينهما في تاريخ الأدب واللذين كانا يترأيان له منفردين على

ما يظهر ، فلما لمجها مجتمعين أحس ذلك التجاني منهما أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أوفى لعبارته المتقدمة فأخذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصدده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا إليها عودة ، وهذا ما سماه بالجزء العلمي ، الخالص من التاريخ . فلما أراد تبين عمل الذوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي — لا التاريخي — أي على النقد الذي يحاول أن يبين مواضع الجمال الفني في النصوص الأدبية ، لا النقد الذي يحاول أن يمحس صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه. وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧ ، ٤٨ صريح لا يحتمل تأويلاً يتمثل في قوله « أنا إذن عالم حين استكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية وازعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال الفني من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند جمهرة الأدباء جزءاً من الأدب وباباً واسعاً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويفاضل بين الأدباء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرجه له في باب النقد من مادة كثيرة يلم بنقطتها في العادة المامة قصيرة ليتخذها أساساً لترتيب الأدباء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومهما يكن من أمر النقد الأدبي أهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فان صاحب الكتاب بقصره الذوق عليه قد أقصى الذوق عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ .

هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يبيده صاحب

الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيد من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثير وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ؟ واذ كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حمل هذا التأثير الشديد بالذوق على النقد الأدبي فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب إبعاد الشخصية وتقييد الذوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ ؟.

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه إلا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرفاً وازهد فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أبغض الأشياء إلي إذا أكرهت عليه أكرهاً » ١ ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ أن يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لأنه استشعر في قربها مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأي ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صواباً . حتى العلم نفسه قد يكون أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يحب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه ، فان وافق أحدهما هواه أمضاه والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه الخطير هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن ، العاطفة ، والعقلية التي عللت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لا يمكن أن تكون عقلية مؤرخ وان أمكن أن تكون عقلية أديب لا يقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قيئاً ما تقييد . ولسنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينتزع الثقة لا من كتاب الأدب

الجاهلي وحده كبحث في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كمؤرخ للآداب أو لغير الآداب .

أما التناقض بين موقفه تلقاء الذوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يسد سبيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشعراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرهم أن يكون صحيح النسبة إليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه ! . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لاذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرهم فبعضهم لم يرد له الا المقطوعة الواحدة مثل جليلة أخت همام وبعضهم لا يكاد يعرف له الا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روي له شعر كثير مثل النابغة والأعشى .

وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له هنا الآن في الحكم على مثل جليلة وعمرو بن كلثوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن اكتساب مثل تلك الملكة من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه . كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً إلى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج الا من كلام صح عنهم ، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام ، وليس يعرفه اذا كان موجوداً . ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية لجليلة :

يا ابنة الأقوام أن شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
لاسرافها في السهولة واللين والابتذال فيما يزعم . ولم يتردد في رفض

شعر مهلهل الذي مثل له بقصيدته :

اليلتنا بذى حُسْمٍ انيري اذا أنتِ انقضيت فلا تحوري (١)

ليس لانه مستقيم الوزن فقط ، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الاسلام بنحو قرن على الاكثر ، ولكن لانه يدهشه منه « سهوله اللفظ ولينه واسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا نشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون الا على مبتذل اللفظ وسوقيه » .

وقد استند إلى مثل هذا في رفضه قصيدة البراء بن قيس الكندي ووعلة ابن عبد الله الجرمي ، وقصائد الذين ذكروا يوم الكلاب الأول ومن بينها قصيدة معد يكرب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل ، وفي رفض شعر عبيد بن الأبرص في الرد على امرئ القيس ، وشعر عمرو بن قميثة الذي اعتذر فيه إلى عمه ، وفي رفض قصيدة عمرو بن كلثوم « ألهي » ، كل هؤلاء قاس شعرهم على ذوقه فوجده سهلاً ليناً مبتذلاً مسفهاً فرفضه . ولسنا ندري ما مقياس السهولة والابتذال والأسفاف عند صاحب الكتاب فإن كثيراً من هذا الشعر المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعاً . ثم ما دخل ذوقه في أذواق الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكن كلامهم مبتذلاً إلى أقصى درجات الابتذال أفمن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتذل اللفظ ؟ وإذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أداره أن الجاهليين كانوا يرون ابتذالاً ما يراه هو كذلك ؟ وما أمّنه أن يكون الذي بذل هذا الشعر عنده مرور أربعة عشر قرناً عليه تدوولت فيها الفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتذلاً سوقياً ؟ الحق أن صاحب الكتاب يتقضى هنا بالفعل ما قرر هناك بالقول .

(١) فلا ترجعي

فهو ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ويتخذ هواه وحده وسيلة إلى محو الأهواء جميعاً ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة إلى إفناء الشخصيات جميعاً » كما جعل يكرر هناك ثم يأتي هنا فيقيس الأذواق بذوقه ، والأهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس منه ذلك على أنه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمي الحديث .

الدوق والنقد الأدبي

وإذا كان خطأ واضحاً ما قال صاحب الكتاب عن الدوق والتاريخ الأدبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فإن ما قاله عن مكانة الدوق الشخصي من النقد الأدبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل .

أما موقفه من هذا فيتلخص في إطلاق الحرية لنفسه في النقد والقارىء في القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجمال الفني من الكلام حتى يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، والقارىء بعد ذلك أن يأخذ بحكمه أو يدع غير منكير ولا ملوم. هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر لا يتعدى الناقد أو القارىء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ، يأخذ ما يسيغ ويدع ما لا يسيغ . لكن النقد الذي يرمي إلى ضبط الادب وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا. يجب ألا يترك الأمر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبا أحد بأحد ولا يرجع في ذلك إلى أصل معروف .

والحق أن الدوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة

أخرى لن ينفع نفعه ويعمل عمله إلا إذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشئة على الصواب والتعويد على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروفة من الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها الذوق ويألفها حتى يصح وحتى يعرف من نفسه ، اذا ترك وشأنه ، أي الكلام جدير بالاقبال عليه وإيه حقيق بالاعراض عنه . فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن يميز من نفسه مراتب الكلام .

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والذوق الأدبي في أمة أول مرة فإن مما لا شك فيه أن الحكم على الذوق بعد أن يوجد الادب انما هو بالجمهور الادباء وجمهور القراء . هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان ، كل يؤثر في صاحبه إما بترقية أو بتخفيض . فاذا ما وجد في الادب رأي عام ناضج ولو مرة انفتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق ، فسيعرف الرأي العام حينئذ أي الكتاب وأي الشعراء هم الفحول ، وبسيئخذ كلامهم مقياساً للفصيح الرائع من الكلام ، وسيجتهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب والشعراء ، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابتها كبير .

ومهما يكن من شيء فإن المقياس العملي للفصاحة في أي أدب يجب أن يلتمس في كلام فحول وأعيان البيان فيه . على كلامهم يجب أن يربى الذوق وبمقياسهم يجب أن يقيس . وفي الحق إن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط الا من مثل ذلك الكلام . فالذوق في النقد الادبي ليس حرّاً تلك الحرية المطلقة التي فرض صاحب الكتاب . صحيح أن لكل ناقد ذوقه وشخصيته وسيعتمد عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبي لذلك

الناقد سيتوقف على احسانه الانتفاع بالمقاييس الأدبية العملية كما تبدو في كلام عظماء الادباء، وبالمقاييس الادبية النظرية كما تتمثل في علوم البلاغة . وسيكون طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماءه، لكن قليل من هؤلاء سيكونون عظماء في جميع العصور ، وفي هؤلاء القليل سيتجلى الادب في أكمل صورته فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد محكه الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطيء وهم الذين يجب أن يتأبأ آثارهم من بطمع في الخلود .

وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع البلاغة المثل بعد المثل ، فيه المثل الاعلى الذي لا يفتأ يرقى بمن يهتدي به في مراقبي البلاغة وان أعجز الناس أن يبلغوه - القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه واصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن بعد ذلك مُثُلٌ للبلاغة بعضها فوق بعض ، وبعضها يدني من بعض ، لا يستطيع الاديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطمع أن يكون له في العربية مكان بين المجيدين .

فالصدر الاول للاسلام لا يزال هو صدر الادب العربي . فيه ينبغي أن يلتمس النقد الادبي مقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ اللوق العربي إن كنا نطمح أن نتبوا مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه وللتمكن من أدب هذه اللغة روحاً ولفظاً وأسلوباً . وهو طريق يسلكه في كل أدب طلاب الكمال فيه ، فأنت لا ترى في لغة أديباً كبيراً إلا وقد سار في إثر أديب كبير .

النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يمس موضوعنا موضوع تاريخ الادب إلا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي محله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . وفرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معاني الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء ؛ أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التاريخية للادب وان شئت فقل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يدخل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه .

والعمل الاول للنقد في تاريخ الأدب هو التمييز بين الدخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولاً أو جزءاً من عصر مجهول . أما العصور التي لم تكن عصور جهل والتي قبض الله لها من أهل الثقة من اهلها من غني بتدوين مفردات حوادثها، كل يدون ما لذ له وشغف به ، فان المشقة التي يجدها النقد التاريخي تتحول في العادة عن المفردات نفسها

إلى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان .
ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف العصور المبحوث
عنها ، لا في مقدار الآثار التي تركها كل عصر فقط ، ولكن في نوع تلك
الآثار . والآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكن هناك عصور
أدبية كالعصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن
وسائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون
أكثر الاعتماد على العين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن
والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيانتة
اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبينه إلى بحث يستند إلى استقرار غير
قليل . فمن المستشرقين مثلاً من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في
الشعر العربي نشأ عن الحاجة إلى اعانة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على
الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع إلى السبب عينه .
ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع إلى نفس
الظروف فإنها كانت تحول بين الشاعر وبين انشاء أكثر من بضع عشرات
من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر
الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هوميرو وملتن ودانتي لأن طول
اللياقة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلاً إلا في عصر تكون
الكتابة من بين آلاته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتقييدها .
وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري
الخيالي Epic poetry قد فات لأسباب عدة . فانعدام هذا النوع من القصص
الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقلية
العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب
الكتاب كما أخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي .

ومهما يكن بين الأدب الأمي والأدب الكتابي من فروق راجعة في أساسها إلى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فإن النقد التاريخي مضطر إلى أن يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التي يمكن أن تدخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن أن تدخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن نقد الأدب الأمي وتمحيصه من الوجهة التاريخية يخالف نقد الأدب الكتابي من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك نقد موقوت وهذا نقد غير موقوت . ذاك نقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالأدب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بَعُد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك أن يضيع إن لم يُحرص على جمعه ونقده في ملتقى العصرين ، عصر الأمية المديبر ، وعصر الكتابة المقبل . فإن هو لم يقبض الله له من يجمعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استذكار الأدب في عصر الأمية والخواص العقلية التي أعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتماً وإن بالتدريج بإقبال الكتابة ولواحقها وإدبار الأمية وتوابعها . فجمع الأدب الأمي ونقده موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه .

والعصر الجاهلي هو من هذه العصور الأمية ، ولكنه أيضاً من العصور التي عني بها كبير العناية في عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على نقدها العلماء الثقافات في غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الإسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين إلى العناية بالدين يباعث من أنفسهم لم يكن لهم قبيل بدفعه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتماً العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها

من التغير وتنكر المعالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من شأننا الآن أن ننظر في العوامل التي أدت إلى هذا الخلود ولا في الوسائل التي اتخذت إليه . وإنما الذي نريد أن ننبه إليه الآن هو أن عصر الانتقال من الأمية إلى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون ومحص ، وأن الوسائل التي اتخذت إلى ذلك الجمع والتمحيص لم تكن تمكن في غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها في ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التي اتخذت إلى جمع الحديث وتدوينه ونقده ، فتفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما تفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك . بل كانت الثقافة كلها اذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم في الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم والدين . واذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتما عرفت أن الأمة كلها في الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الاسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يالو في الجمع ولا في النقد جهداً وبذلاً من عقل أو صحة أو مال . ولو كان البحث الحديث موجوداً اذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التي سلكوا ، ولرحل كما رخلوا إلى كل مظان الأدب يجمعه من الصدور ، ولعكف عليه بعد جمعه كما عكفوا ، ينقده ويمحصه كما نقده ومحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال .

والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لهم البلاء الذي أبلوا في سبيل جمع الأدبين الجاهلي والاسلامي ، والصدق الذي صدقوا في الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا في النقد . ولو اطلعت على ما كتب الدكتور هل في مقدمته التي قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرفاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والاصمعيات مبنية على البحث الأصيل لا البحث الدخيل تعرف منها أن أولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان في

الوجهة والروح والمقدرة ، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء في التقدير على بعد العهد إلا إصابة أولئك في التمحيص على تقادم العهد ، وأن ليس أعجب مثلاً من حصر الدكتور هل للثقات الذين اعتمد عليهم ابن سلام وهم نحو الثلاثين إلا صدق نظر ابن سلام في عرفانه واعتماده على أولئك الثلاثين . ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم في طبقاته في حكم الدكتور هل ! أأست ترى في هذا وحده ما يكفي لدحض تخرص من يزعم أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟ ولكننا لا نريد أن نتعجل الآن ما ستراه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب .

صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الأدب

انما الذي نريده الآن هو أن نشبه إلى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر ، بين وسائل البحث عن الأدب الأمي ووسائل البحث عن الأدب الخطي . فهو لا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا في طريقة واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التي وجدها تتبع في أوروبا في القرن العشرين للبحث عن الادب الاوروبي في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التي تعنى « باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الخبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعاليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك » ص ٤٨ كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط . وان تمحيص رواية الادب الأمي ليس بأقل استحقاقاً للأكابر والثقة من

تمحيص كتابة الادب الخطي . وكان لم يخطر بباله أنه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به أقدمها إلى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال أن ظفّره بها لا يمكن أن يصرف عنه شكاً أو يورثه يقيناً لأنه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربي كانت تدعو إلى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامي ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يمضي في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك في البحث عن الادب الاسلامي وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في انتهاء .

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الأدب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الاربعاء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التي عثر فيها على أشعارهم وإلى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ وإذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثاً عنها ولا رجاء عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التي كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرئ القيس أبياتاً ولو قليلة أو لابن الرقيات أشعاراً أو لأبي نواس والخليع ومسلم بن الوليد أشعاراً ؟ وإذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فماذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التي لن يصل إليها قط عن هذا الطريق ؟ ألا يرى أنه يكلف نفسه شططاً ويوسع تلاميذه رهقاً بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد ؟

متى يوجد تاريخ الآداب العربية ؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك بالزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون للغة العربية فقها على نحو ما دون فقه اللغات الحديثة والقديمة ولم ينظم للغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب المعاجم والطبقات .

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي، والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه، والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب الكثرة من الأمم الإسلامية التي تكلمت العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثني منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام .

أرأيت الآن ؟ لم يدون شيء ولم يوضع شيء ولم يصنع شيء لا في اللغة

ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة ، وعليك الآن إن كنت من انصار هذا الحديد أن تأخذ قلمك بعد أن أجاد لك الأستاذ تنظيف لوح الماضي بأسفنجته فتبدأ ألف باء من جديد . تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما إلى ذلك مما يريد الأستاذ أن يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة إلى كلمة وجملة إلى جملة . وإذا مد الله في عمرك قروناً كثيرة وبارك معك في أنصار الأستاذ فصاروا في العدد كالجناد التي تقول الخرافة اليونانية إنها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد .

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرذ ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينهج نهج المحدثين وأنه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة . ولقد قاس هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على رسائل في تاريخ المخطوطات ولا على أبحاث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما يتابع عليها من المعاني باختلاف العصور ، ولا فقها يرد الكلمات إلى مناشئها التي نشأت منها فلم ير بدأ من أن يقول إن هذا كله وكثيراً غيره لا بد أن يعمل من يريد تاريخ الأدب العربي . ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الأجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامة لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض أن القدماء في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامة . واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تكد تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو

بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يداني ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة وبين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل انجليزية القرن التاسع عشر تخالف كل المخالفة انجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار أسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مري أن يتعلم الفرنسية من أن يتعلم الانجلوسكسونية ، وإن كانت الانجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءاً طبيعياً تدريجياً انبث في كل هذه القرون .

وتلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب ما دعا إلى وجودها في الانجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر ما فيها متعلق بتاريخ تلك اللغات في عشرة القرون الأخيرة لإيجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن في صورته الحديثة في الانجليزية وغيرها وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن ونصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد أن يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التي أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك في صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما لا ينطبق ؟ أليس هذا الحمود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج ، عن التجديد الذي نحن في حاجة إليه ؟

إننا نزن القارئ قد تبين الآن أن آراء صاحب الكتاب في الإصلاح لا تزال تنتظر النضوج ، وإن تجديده تقليد يخطيء به صاحبه الشاكلة وقليل ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق البحث فاعله يستطيع أن يأتينا عن هذا الطريق الصعب بجديد يستحق التقدير .

نقد الكتاب الثاني :

هل طريقته في البحث علمية ؟

تمهيد

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالاحرى في الشعر الجاهلي . فان البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكده صاحبه يزيد فيه على أن رفع من اسمه كلمة ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة تجد فرقاً بين بحثه هذا في الأدب الجاهلي وبحثه ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا تجد بينهما فرقاً في النحلة التي نحلها إياها والصبغة التي صبغها بها . نحلها في الحالين اسم العلم ، وسمى بحثه في الطبعتين بحثاً علمياً ، كأن الأدب يتضع عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعى العلماء في أبحاثهم . فهذا داع آخر يدعو إلى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب إلى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء .

موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

الشك

لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لمرجليوث ، ملخصها أن الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نسب اليهم ما لم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحصوا الشعر الجاهلي فصالحوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم .

وقد سمي صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل أن ننظر في هذه النظرية وأدلتها وقبل أن نقارن بين طريقة صاحب الكتاب في إثباتها وطريقة العلم في تمحيص النظريات لا نجد بداً من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يبرره العلم الحديث .

إن الدعوى الجديدة التي ادعاها الدكتور لن ترزاً اللغة العربية ان صدقت
بأكثر من تضييع نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولاً نسبته بعد أن كان ينسب
إلى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فإن اللغة لن تفقده بها ، ذلك لأن الشعر
الجاهلي في رأي الدكتور « إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الإعراب أو
صناعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين »
ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماء
يتقنون العربية بالصناعة قد حذوا في هذا الشعر حين وضعوه حذو القرآن
والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قُدَّ على قُدِّ القرآن
والحديث كما يقدر الثوب على قد لابس » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لا يشك
صاحب الكتاب في ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل إلى الشك فيه »
ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عريته : عربي الألفاظ ، عربي
التركيب ، عربي الأسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به في اللغة على كل
ما يمكن أن يكون الشعر شاهداً عليه من الألفاظ والقواعد والأساليب . كل هذا
ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه . فدعواه الجديدة التي كتب كتابه من
أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على أن تجعله ضائع النسب لا يعرف
له في اللغة أم ولا أب ، حتى يأتينا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة
في نسب الشعر الجاهلي قد يبلغ عددها عدد قصائده ، نظرية عن كل قصيد .
لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم
باللغة إلى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أدبها كله ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ
لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه يذهب إلى « أن نضع علم المتقدمين
كله موضع البحث » ص ٦٠ وكأن هذا لم يكفه فعقب عليه بقوله « لقد أنسيت
فلست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك » . وما نضع موضع
الشك فلن نبني عليه طبعاً ولن نستشهد أو نتفجع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي

اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طاسماً من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين وييتني للغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أبأها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لأنفسهم حقها ، كانوا على القديم جامدين وعن التجديد بعيدين .

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو لا شك أهم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة يخصصها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائناً من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب .

ان العلم الذي يكتب الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يُقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان استاذاً في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق يخطط فيها أسطراً ما بنته الأجيال في طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم . وكما يبني يحافظ على ما يبني . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضيع في أبحاث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضيع بشك جزاف لا مبرر له . وليس معقولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير ثم يعرض كل ما يجمع للتضيع أو التعطيل بتقريره مبدأ الشك

الحر كما يسمونه أو المطلق كما ينبغي أن يسمى - الشك غير المقيد بالحقائق غير المبني على البراهين .

وإذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكاً علمياً كما يدعي فما هي الحقائق أو ما هي البراهين التي برر بها الأخذ به في الأدب العربي ؟

مبررات الشك عند صاحب الكتاب

ان المبررات التي يمكن ان يقال ان صاحب الكتاب قد جاء بها لتبرير وضع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقصها عليك مجردة من الكلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول أن مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع كل شيء حيث تركه القدماء ... لا يمس في جملته وتفصيله إلا مساً رقيقاً » ص ٦٠ . فهو يغلق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢ .

المبرر الثاني أن مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقلب العلم القديم رأساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي إلى نتائج « هي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى شيء آخر » ص ٦٣ .

المبرر الثالث أن المذهب الثاني هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧ .

المبرر الرابع أن القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا إلى المحاباة وإرضاء العواطف وغلوا عقولهم بما يلائم هذه

القومية وهذا الدين . (عن ص ٦٨) .

هذه مبررات أربعة من يمحسها فقد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب في تبرير الشك في القديم .

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم أن الباحثين إذا أرادوا قبل البدء يبحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم تلقاء موضوع البحث وتبين وجه الحاجة إلى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق ثلاث ليس لها رابعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم نقصاً سيسعى البحث إلى تكميله ، أو لبساً سيسعى البحث إلى تبيينه ، أو مخالفة صريحة للحق تستوجب نبذ القديم بعضه أو كله سيسعى البحث إلى الكشف عن وجه الحق فيها . ولو أن الدكتور طه اتبع سنة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي مهما اقتدر ، ولقصر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه كما هي عادة العلماء .

وليته إذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه العيب فيه ، ومواطن الضعف منه ، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية إليها غير قائمة والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً ، كأنما قد أحس بأن الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق إلى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفه من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجا أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر . ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد

الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تتعدد الوقائع ذلك التعدد الذي نظن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التعارك والتدافع حول كل موقف وسيلة الى تمحيصه وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين .

ولو في غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة إلى الشك في الماضي كله ما يكفي وحده لامادة الكتاب وليداً وإسقاط صاحبه في عالمه العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعتها ، والواقعون تحت تأثيره من النشء كثيرون داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يدعن فيه إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا نقتصر من النقد على ما كان يكفي الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتمحيص المفصل إلى حد ما تلك النقاط الأربع التي سبق أن سميناهها بالمبررات تجوزاً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاستاذ العلمي فلا يغلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين .

المبران الاول والثاني

أما المبران الاولان فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد في تاريخ البحث العلمي الحديث مثيلاً لهما . وما نظنهما كانا يخطران على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصور أن عالماً في النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلاً اذا ضاقت عليه سبل البحث في علمه يجيء إلى المناطق المعروفة منه فيضعها موضع الشك ليفسح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه ؟ ولكن ها نحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة

بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ ، وواقعة فيه باسم العلم . وهل قبل الاستاذ أحدٌ حاول جهده أن يرد العلم الذي يُعمل له ثلاثة عشر قرناً إلى الوراء باسم التقدم ، ويتساءل عن الثابت منه — كما تساءل الدكتور هل هناك شعر جاهلي — باسم الثبوت ، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد ، ويطمس معالم المعلوم منه ليجعله كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه يرتادونها من جديد ؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول أخطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب ! ليكن ذلك ، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء ومحصوا كل شيء فلم يتركوا للنقد والبحث إلا هذا القدر اليسير ! ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غاية العلم الحديث ؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغايته القصوى هي ألا يدع — ان استطاع — في المجهول مجهولاً يسعى وراء معرفته باحث ؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً للطعن عليهم والخط منهم والاستهزاء بهم والشك فيهم ؟ أليس الأولى أن يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الثناء عليهم ؟

ان العلم الحديث اذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناية الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقه فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته . وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها البصيرة في المدارس ، من الاحترق وحقيقته ، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه إلى الصوت وحقيقته والضوء وخصه ، إلا كانت يوماً مجالاً للبحث صعباً . كانت موضعاً للشك ومصدرآ للذة والقلق والاضطراب التي يسعى وراءها الآن الاستاذ . فمن الجراءة على العلم ومن الجناية عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها بعضاً كأن بعضها مقدر

• فننقل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً بنحشها من جديد بطريقة تأتينا بشي ء جديد .

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها . كل ذلك كان يوماً مجالاً للبحث أيضاً ، مجالاً صعباً كان مثاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالاً شغل الباحثين المتفرغين قروناً ، بحثاً ودرساً واستنباطاً واستقراء وتدويناً وتمحيصاً ، حتى استبان سبله ووضحت خططه ووضع خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجناية على العلم والأدب معاً وعلى الشرق أيضاً أن يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافقها حتى كأنها مقدرة مفصلة بعضها على بعض دليلاً على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ - سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً لبحثها من جديد بطريقة تأتينا بشي ء جديد . فالمرر الأول غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله كان يغلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقاً أن نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلاً ولما استطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم .

على أن من المدهش جداً ألا يجد استاذ الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثاً جليلة تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لهدم بنائها ليجد هو وتلاميذه مبحثاً تحت أنقاضها .

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي إلى ما يقرب أن يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضاً مبرر غير علمي .

ان العلم ليس من همه إحداث الثورات ولا يرمي في أبحاثه إلى استحداث

الغرائب ، وما نراه من غرائب العلم انما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به الناس . انما طلبة العلم الحق يرحب العلم به أينما وجد . ان وجدته بين القديم استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أو لم يدهشوا لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو بدهياً لا حاجة إلى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر ، والدكتور طه حسين من قادتها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القديم علامة البطلان والجدّة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد باطل ، يسبق ذلك إلى نفس من يقرأ لها شيئاً يدور حول القديم والحديث كما يسبق إلى نفسه مما نكتب أيضاً أن ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التي ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا بعد تمحيص شديد ، ومن أهم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئاً من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق أيّاً كانت ومن أي مجالات البحث جاءت هي القاعدة التي قام عليها العلم الحديث . فالعلم ليس هو الثوري الذي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي من أبعد الأشياء عن العلم وأشدّها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالذي اذا ملّ نبذ ولم يحقق واذا استطرف قبل ولم يحقق . بل مذهب العلم في الواقع هو المحافظة ، أو قل إن العلم هو رأس المحافظين المتعلقين ، لا ينبذ قديماً إلا بحجة ولا يقبل جديداً إلا ببرهان .

وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديماً إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق . لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى — جرياً على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق — ان كل حجة تؤدي إلى نبذه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما

ينزلها منازلها في الحديث . ففي القديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ،
ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح . ترجيح الصحة
أو ترجيح البطلان .

فأما الحق والباطل فهما بغية العلم – الحق ليستمسك العلم به والباطل
ليطبعه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فان العلم لا يزال
يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانبه الرجحان ، وجانبه الضعيف جانب
احتمال البطلان ، مترقباً الفرصة فيه ليخرجه إما إلى الحق وإما إلى الباطل . فهو
والمجهول الذي استوى فيه جانبا الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن
سنة العلم مع الراجح أن يجري مجريه مجري ما جنح اليه : فان كان جانحاً إلى الثبوت
أجراه مجري الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذاكروه لك وهو
أن النتائج التي تنتج من الحق الصرف هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن
يعرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء الثبوت منها . أما نتائج الراجح
فان العلم يتذكر دائماً موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد
سبيلاً إلى امتحانها من طريق آخر يؤدي إلى قول فصل فيها فإنه يسلك دائماً ذلك
السبيل . فان ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها
العلم ، ومرجحاً جديداً للراجح الذي أنتجها ، ومبرراً لاجراء العلم إياه
مجري الحق . وإن أدى الطريق الآخر إلى بطلانها رجع العلم على الراجح
الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فإما أن يستبقه بعد تعديل
وإما ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلاً مع النظريات .

تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم
وفي الحديث . وواضح أن أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ،
فلا يجوز اذن قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفا الصحة

والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة
الثابت إلى مرتبة الراجع الا برهان .

المبران الثالث والرابع

صاحب الكتاب ومنهج ديكارت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم أن ننظر في
المبررين الثالث والرابع اللذين تذرع بهما للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم اللغة
العربية .

ذاتك المبران قد أخذنا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل
عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بمذهب الشك في كل قديم الأدب
العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه
في البحث . ومن الغريب أنه لم يبين فيه للبحث منهجاً ولا طريقة ، بل كل
الذي قاله إنه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وأنه سيهمل علم العلماء المتقدمين .
وليس في هذا تبين للطرق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان
سلي يبنى بالطرق التي لن يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل
كان يقتضي العكس . كان يقتضي أن يكون بيان منهج البحث فيه ايجابياً ،
ينبثنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسترى فيما بعد أن صاحب
الكتاب لم يكن يدري تماماً ما هو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري
ما هو المنهج الذي يقول إن ديكارت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في
أول هذا العصر الحديث .

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكارت في ذلك الفصل وفي مقال طويل
في السياسة الاسبوعية (عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦) من غير أن يبين ما هو هذا

المنهج . فأما مقاله في السياسة الاسبوعية فهو مقال غير علمي أراد به أن يسكت خصمين له أو أن يشتفي منهما عن طريق التهكم . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه بخالي الذهن بما قيل فيه خلواً تاماً » ص ٦٧ . لئن كانت هذه هي القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول أن العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، إلا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن أن يكون هو المبرر بل هو إذن في حاجة إلى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضاً مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جدد العلم والفلسفة تجديداً .

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . وإذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكارت حين أراد تجديدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود ^(١) فإننا لا نريد أن يكون لنا بها شأن قط لأننا لا نريد أن ينزل بنا الشك إلى هذا الدرك ، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه .

على أن فلسفة ديكارت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأدب العربي ، في الشعر الجاهلي وفي غير الشعر الجاهلي . ذلك لأن من قواعدها أو حقائقها التي وصل إليها ديكارت نفسه أن ما وجد في

(١) انظر Descartes ، دائرة المعارف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

الذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليماً . وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربي وأن الأجيال قد تتابعت فيه والشعر الجاهلي قائم في الأذهان واضحاً جلياً منسوباً إلى هؤلاء الشعراء الجاهليين . فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن . يحكم بذلك للقدمات وأنصار القدمات ديكارت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين . ولكننا نخشى أن يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الأستاذ إلى ديكارت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلال أن قصة امرئ القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث ، وأن غزل امرئ القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة ، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وإنما هو مفترى عليهم بعد الإسلام ، فيرجع ديكارت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القدمات ، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكارت الناشئة عن تطبيق مذهب ديكارت بواسطة ديكارت نفسه .

ولكننا لسنا ننظر في موقف الدكتور تلقاء القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية . ولسنا نضعف عن أن نعلن إلى الدكتور أن منهج قاعدته الأساسية كالتى ذكر لا يمكن أن يجدد علماً كما ادعى ولا يمكن أن يقوم عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم .

لو كان كل باحث حديث يهمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحثه خلواً من كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت يعنيه لوقف العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود . تصور أن كل باحث في علم ما — في الطبيعة أو الكيمياء مثلاً — شك في كل من عداه من العلماء . شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين وفي مقدرة الامناء ، وشك طبعاً في النتائج التي وصلوا إليها . وتصور أن الشك ألح عليه كما ألح

على الدكتور ، وانه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق يعيد تلك الابحاث من جديد . قل لي هل يتسع عمره لهذه الابحاث كلها أو لأغلبها وهي قد استنفدت أعمار الأجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل متشكك أن يُعبّد الصعب من أبحاث من عداه من العلماء ؟ إن التفرغ لفرع ما من علم يكسب المتفرغ مقدرة خاصة في ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التي يكتسبها شخص آخر تفرغ لفرع آخر ، وان شئت فقل لموضوع آخر ، في نفس العلم – مقدرة تنشأ عن طول الممارسة ، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب ، وعن الاغلاط التي وقع فيها ثم انتبه اليها ، وعما يكسبه ذلك من بصر بالأغلاط ومسيباتها ، وبالعقبات ومذللاتها . فهل من الممكن أن تنشأ تلك المقدرات الخاصة في كل باحث شكاك حين يريد ؟ أم هل من الممكن أن تجتمع كلها لانسان واحد طبيعياً كان أو كيماوياً – أو لغوياً ؟

لكن من يسيء الظن بكل انسان يسهل عليه أن يحسن الظن بنفسه كل الاحسان ، فهب أن ذلك الذي ألح عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك الأبحاث ليتثبت منها – أجرى بعض أبحاث فيشر مثلاً في السكر أو في الزلاقيات أو أبحاث طمسن أو ملكان في الكهرباء Electron فخالف على غير علم منه شرطاً من شروط إجرائها ، وهو لا بدّ واقع في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الأساسية على رأي طه حسين واستقبل بحته خلواً مما عمل فيه من قبل . هب أنه أعادها فوصل إلى نتائج تخالف نتائج الباحثين الأولين ثم جاء الناس يعلن اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا بحجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل إلى نتائج غير التي قالوا ، وهي حجة تبدو لأول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وان كانت في الواقع دليلاً على حمق قائلها وجهله – هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث ؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء

قد وصلوا إلى نتائج مختلفة ، لا في المواضيع المختلفة فحسب ، بل في الموضوع الواحد أيضاً ، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه ؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي ، يفرق بين الجهود في العلم ، ويدخل الفوضى في العلم ، ويؤدي في النهاية إلى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين . لكن العلم لا يأخذ به ، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده ، فليس فيهم من إذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الأبحاث المتعلقة بموضوع بحثه . ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية ، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب .

على أنه يحسن بنا الآن بعد أن بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبته صاحب الكتاب إلى ديكارت أن نتبين نصيب ديكارت من التبعة التي حملة إياها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب .

أما ان ديكارت كان يشك وكان يغلو في الشك فهذا ما لا ننكره وما لا نجادل صاحب الكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة ديكارت العلمية راجعة إلى أنه كان يشك ، أو أنه كان يغلو في الشك ، فان الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الغلو في الشك في ذاته بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة إلى انه شك ، ولكن إلى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى إلى طريقة في البحث خرج بها إلى بحبوحة اليقين ، ثم ترجع إلى أنه طبق تلك الطريقة في نواح مختلفة فأثمرت معه في بعض النواحي ثمرأ حسناً ولم تثمر معه في بعض .

أثمرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمته اذ ابتكر فيها الهندسة التحليلية - أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه - ولم تثمر معه في الفلسفة أو الطبيعة مثلاً إلا قليلاً مما يأخذ به العلم اليوم .

بلك الطريقة هي التي بينها ديكارت في رسالته التي أخرجها للناس سنة ١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت في البحث والذي عقد له (صاحب الكتاب) فصلاً في كتابه وعجز - لأمر ما - عن أن يبينه فيه . وقد رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن يجهله أحد من الناس سماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به إلى الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التي هو أستاذ لآدابها ، وليتخذوه دريئة يرمي من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتى اذا قيل له لم فعلت ما فعلت ؟ وهل يفعل هذا عاقل ؟ أو هل أقدم أستاذ للغة في أي جامعة من جامعات الأرض على مثل هذا ؟ قال فعله قبلي ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما أنتهجه من العلماء كل المحدثين ! وقد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجاً كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه في هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلماء هو الحجة لا رأي أحدهم ، وسواء كان ذلك الواحد ديكارت أم من هو أكبر من ديكارت .

على أن ديكارت حين أخذ الشك يساوره كان غلاماً ناشئاً يتربى في إحدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ، وشك في كل شيء مما تلقاه في تلك الكلية ، شاباً لم يكد يتجاوز العشرين ولم يكد يغادر باب الكلية إلى ميدان الحياة : فشكه ذلك كان شك الفتي الغرير لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يُحتج به أو أن نشند في محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هناك بد بالطبع من أن تتفرع حياة ديكارت الكهل عن حياة ديكارت الشاب

وأن يكون في تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها للناس حوالي الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالي العشرين ، الذي أدى تطلب المخرج منه إلى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكارت ، أو بمنهج ديكارت ، كما تشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خياط بين الشك وبين المخرج من الشك فجعل الشك القاعدة الأساسية للمنهج الذي ابتغى ديكارت أن يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث إلى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى إلى نتائج بعيدة عن العظمة لأنها بعيدة عن الصحة كما سبق أن أشرنا .

ولكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعاً يعلمون أنه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت إذ يقول « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وإن يستقبل موضوع بحثه بخالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » — لكي تعلم أن ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استانلي جفونز ووليم وليص .

أما جفونز فقد كتب في كتابه — « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي پاسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص پاسكال بخمس منها وديكارت بواحدة نترجم لك أغلبها فيما يلي ، قال :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور ليهتدي بها العقل في الوصول إلى الحق . تلك هي : —

(١) ألا نقبل قط شيئاً على أنه حق من غير أن نكون على بينة من أنه كذلك . أي أن نتجنب العجلة والهوى ، وألا نضمّن قضايانا من الحكم

أكثر مما يتمثل للعقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال .

(٢) ان نجزىء كل مشكلة نمتحنها إلى أكبر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء .

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لترقي بالتدرج إلى علم أعقدها .

(٤) ان نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على ثقة من أننا لم نفلت شيئاً .

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » التي أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم . اهـ

هذا ذكره جفونز عن طريقة ديكارت في كتابه . وسواء أكان ديكارت أول من استحدث هذه القواعد^(١) أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله ، وسواء أكانت هذه القواعد ممكناً اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فان الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينها تلك القاعدة الأساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . فان كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب

(١) الواقع ان كلا من ديكارت وباسكال مسبقا إلى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالي - عل الأقل - وسبقهما قبل أن يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل « محك النظر ومعيار العلم » . والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد إلى ديكارت باسم منهج ديكارت وبعضها إلى باسكال فهما أول من أظهراه عليهما ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حسين ينسب إلى ديكارت منهجاً سبق اليه الغزالي ؟ الآن الدكتور كان يجهل مذهب الغزالي في النظر ، ام لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع ؟

علينا ألا نقول عن شيء انه حق إلا اذا قام البرهان على أنه كذلك . وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . ثم بدهي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة « الاساسية » التي زعم الدكتور لأن ذلك سخف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا.

ولكي تبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأ نلفتك إلى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة

Encyclopaedia Britannica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان « طريقة ديكارت » ففيه ترى منهج ديكارت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكننا نترجم لك ملخصه الذي ذكره وليم وليص كاتب ذلك المقال ، قال :

« تلك هي النقط الأربع لطريقة ديكارت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك .

(٢) الاشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة سلسلات أو مجاميع .

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالعنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله إلى أبسط منه منتقلاً منه إلى العناصر الأكثر نسبية وتعقيداً .

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكمل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسيما مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما » اهـ .

ومن المقارنة بين هذه النقط الأربع التي ذكرها وليم وليص وبين تلك القواعد الأربع التي ذكرها جفونز تبيين ان كلا منهما لم يرد أن يعطي القارىء الا ملخص منهج ديكرت لا نصه . وتبين أيضاً انهما مع اختلافهما في الصورة والوضع متفقان في الفهم ، وأنهما يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن ان يسمى الا جهلاً بديكرت واقراء عليه كما سترى انه افترى على علماء العربية المتقدمين .

تطبيقه ما سماه منهج ديكرت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ما سماه منهج ديكرت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قوياً يجوز الأخذ به في العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور في تطبيقه على الأدب العربي مؤدية إلى غير صواب . لننظر قليلاً في السبب الذي جعل الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج في الأدب . إنه يعتقد ان المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد ان يجدد الأدب ولذا يصطنعه في الأدب ولكن هل من الضروري اذا جدد منهج في البحث علماً أو فناً ما أن يجدد ذلك المنهج بعينه أي علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر في هذا يتوقف على ما بين العلمين أو الفنين من التشابه ؟ ان طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلاً لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فالأمر فيما ذهب اليه الدكتور يتوقف ان سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهسل هما متشابهان في الاساسيات حتى ان ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يجدد احدهما يجدد الآخر ؟ ان الدكتور في كتابه قد بحث في جزء من تاريخ الأدب ، في نسبة الأدب الجاهلي الى أهله . ولا نظن الدكتور يقول ان البحث في نسبة الافكار

أو الأقوال إلى أهلها كالباحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهري بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة بينهما — Reasoning by analogy كما يسميه مناطق الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه مناطق الشرق — يجعل الاستدلال بذلك استدلالاً غير صحيح . لو كان ديكارت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصح أن يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة بينهما يبين فيها أوجه الشبه الأساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يحدده أو يحدد تاريخه ديكارت ، وموقف الأدب العربي حين يريد أن يحدده أو يحدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس في الكتاب ما يدل على أنه فكر في فعل شيء من ذلك ، وهو لم يزد بعد أن أشار إلى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كأنما هذا القول وتلك الإشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مهما يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون حجر الفلاسفة أو الأكسير مهما يطلب منه من تحويل قصدير إلى فضة ، أو نحاس إلى ذهب ، يفعل .

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالعصر الحديث ومن الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالي عند التفكير في القديم ان يتراخى بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان

يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو إشارة من باحث حديث كالاستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقي إلى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فالمستقبل » في رأيه « لمنهج ديكرت لا لمنهج القدماء » - وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكرت إلى صواب ولم يتناول منهج القدماء بشيء من تبين - إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً » ص ٦٧ .

لقد نال صاحب هذا القول نبلاً من نفسه ، فلقد وقفها به موقف من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير . انه يدعو في تلك الحملة الى نبذ كل قديم الادب وتاريخه لأمرين اثنين ينعاهما عليه : انه يقيد الحركة الجسمية وانه يقيد الحركة العقلية . فأما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله . وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل . ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً ان كان حقاً ، وكذلك يفعل الحق دائماً عند المفكرين الباحثين . أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه إلى ألا يخالف شيئاً قط من الحقائق ؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقيد بالمعروف من الحق ، بتقيد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً ولا عنه محيصاً ؟ فكأن كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغمه في تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً . فاذا كان

ذلك عيباً في القديم فانه أيضاً عيب في الحق ، وقد تذرع الاستاذ به لينفر من القديم كله . فلينفر به من الحق كله أيضاً !

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف العلم الصحيح ونعت من نعوت الحق . وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب عن القديم كله . ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن هو أنه حق . ولو كان الاستاذ على بينة من خصائص البحث العلمي لما غفل عن ان أهمها هو التقيد بالحقائق ، لا التحرر من العواطف .

التدين الصحيح والبحث

انه ذهب إلى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط البحث العلمي . إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفي بعض الحق أو يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محاباة لقوميته أو إرضاء لعاطفته الدينية فقد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يحابي أو يداجي في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعي الدقة العلمية التامة في البحث وهو متذكر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص إن أمكن حرصاً على الحق واستمسكاً به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محبين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفي بعض الحق أو يدلس في البحث محاباة لدينه ، اذ ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافي بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن

أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ولذلك يمضي في أبحاثه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لا لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذي لا يؤدي إلى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتماعاً ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الانخلاص في البحث .

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيما وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سوابقه إلا أن يلجّ في الخطأ ، ويوغل في الاجترار على العلم والافتيات على سنن العلم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره ما لا نظن مؤرخاً قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العلمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ – لا نبالي ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيقها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامي كله أنه كان عصرآ تقاسم أهله الرياء والمحاباة والخبث والغفلة والنفاق والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأنقياء منهم وغير الأنقياء ، فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ! وما ورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحاباة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية . « وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون

للعرب أو كانوا عجباً يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فاخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويعلي كلمته . فما لأم مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافرته انصرفوا عنه انصرافاً . هذا قوله وهو لا يريد به ان روحهم الدينية كانت تبعثهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبعث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليساً أو افتراء أو كذباً على أحد . لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب كما يدل على ذلك رميه النحاسة والرواة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » ! وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق إلى نفسك غيره نعود بك إلى تنمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيغ ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الغض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم ووجنوا على الأجيال المقبلة » ص ٦٨ .

ولا يخذعنك ما في قوله هذا من مظهر إنصاف يوهم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين ، فلقد ظلمهم جميعاً شر

الظلم وأفسقه، ورماهم على بكرة أبيهم بما لم ترم به أمة على بكرة أبيها من قبل
فإن أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا
ولهم عقول ، أن يقرّفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقرّفوه ،
وأن يتعصبوا على النحو الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا
جميعاً بين كذاب ومدلس وغبي وخب ومبطل : نقائص يندى لها جبين
الانسان أيتاً كان ، متديناً أو غير متدين ، وتأبى المشاهدة ويأبى العقل وتأبى
الفطرة أن تُسلم أو تجوز ان أمة بأسرها قد تدنست بها في أي عصر من
العصور .

ولو أن صاحب الكتاب جاء بيينة على ما تضمنه ذلك الكلام من الدعاوي
الكبرى والتهم المخزية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبينة العلمية .
لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوي بيينة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى
منها افراء منه في العلم ، وكل اجراء منه على القول بواحدة منها قبل أن
يستوضح البينة عليها ويوضحها للناس جناية منه على التفكير العلمي . وكل
جناية من ذلك جناها هي في جرمها كالدعوى التي تناظرها ، في المدى والاتساع .

على أننا نحب أن نستلفتك الآن إلى عدة أمور في ذلك الكلام :

الأول أن صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول
بوضعه موضع الشك فقط . وإذا كان العلم لا يجيز الشك الا بعد تبرير فهو من
باب أولى لا يجيز القول بالفساد الا برهان .

الأمر الثاني ان تلك الدعاوي لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو
اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكليات من القضايا الاستقراء .
وصاحب الكتاب لم يستقرئ العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ،
في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه .

والمراجع الموجودة لا تغني عن الاستقراء شيئاً ، وشكه فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب إليه .

الامر الثالث أنه في تقسيمه الناس عندئذ إلى عرب متعصبين وعجم متعصبين ، وإلى مسلمين مفترين وغير مسلمين مفترين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تعليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المنتزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لأن الطبيعة البشرية لم تكن منحطة فيه إلى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ، ولأن ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية . والأديان التي كانت مستحوذة على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهى كلها عن الكذب ومشايعة الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل سبيله ، ونهى الناس عن أن يسلكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية . فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفو أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمسك بالحق ، والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو تشدد . وإذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحرى ذلك أيضاً باسم الدين تحت تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . إذن فاغفال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة للقارىء عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعلم أنها . إن قامت فلن يستطيع لها تذليلاً ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه ،

سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون « هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي يعلم ولكنه يطمس ويعمى ويخلق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء .

والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث ثم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي نقلناها لك ، فهو يستيقن من غير بينة ، ويعمم من غير روية ، ويقسم من غير تدقيق ، ويسير من الأعقد إلى الأبسط بدلا من أن يتدرج من الأبسط إلى الأعقد . أليس هذا دليلا عمليا على أنه كان لا يدري منهج ديكارت في البحث حين دعا في كتابه إليه ؟

والعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير علمي الطريقة ثم يحتم دعاواه التي ادعاهها على العرب والعجم والمسلمين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل إلى التخلص منها » ناسياً ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول ، انه إنما يكتب بحثاً علمياً لا بعض حديث الأربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصاً في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اقترف في العلم أثماً كبيراً بارساله رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أهم القوانين .

ثم العجب بعد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يدعن إلا المناهج البحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من عنده - قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل إلى التخلص منها » - ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه لن يقع أو يستطيع ألا يقع فيما وقع فيه بزعمه القدماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خلق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذي افتراه . أو كأن طبيعة

الانسان لم يتغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكارت
ومنذ عامين في الشرق على يد طه حسين .

وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي
يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير
المحدود ، فإنه ليس أدل على جهالة الشك وبُعده عن العلمية من سعة غير محدودة
يكون عليها . والعلة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فان الشك كلما اتسع
صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليله ، حتى اذا صار إلى ما صار اليه شك الدكتور
طه من الخروج عن كل قيد والذهاب إلى غير حد انقلبت صعوبة التحليل
امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه
ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها
ومصادره ووسائله نقداً صحيحاً ، وهو ما لم يتسع له إلا العصور المتتابعة
من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوي عليه
فهمة ؟

فلو اننا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا إلى الشك في
علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مفتاتين على العلم وسنته . ولكننا آثرنا
أن نزيد في إنصافه وفي اقناع القارئ ببغي صاحب الكتاب واسرافه ،
فالتمسنا المبررات التي يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود .
التمسناها ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيغه .
فقد كانت كلها إما عيباً لذلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعناً عليه بوصف
مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذمماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولا
على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جميعاً بما لا يمكن أن يكونوا جميعاً
قد فعلوه .

فأما تقوله على الحديثين من غير تثبت فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه اذ التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من عادة العلماء في أبحاثهم أن يهملوا أبحاث سواهم كما ادعى . وأما تقوله على القدماء من غير برهان ، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاماً وتركوها علوماً مضبوطة وفنوناً ، فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مناهج العلم الصحيح التي يكتب باسمها ألا يلقي الباحث دعاواه جزافاً من غير برهان ، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكراً كتلك الدعاوى التي ادعاها الاستاذ على القدماء .

معرفة الشك المطلق في التاريخ

على أن العلم الحديث اذا كان يحرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فإنه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشد تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب تملك ضد الشك سلاحاً لا تملكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فان العلم التجريبي يستطيع اذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب إلى معمل من معامله الكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ، وما يقنع أو يقحم كل متفلسف شكاك فلا يستطيع شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك إلى مثل ذلك الحكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهناً فيه للشاكين وكان الشكاكون أجراً عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه .

هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجريبي في القدرة على اتقاء معرفة الشك المطلق راجع بالطبع إلى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لكن العلم لا تهمة أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لأنه

يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها بجمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فإنها خارجة عن حكم التاريخ والعلم معاً . لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي . ولا أن يكررا حادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل ان الحادثة التي تحدث في ناحية من نواحي الأرض لا يستطيع أن يدرسها عن كتب إلا من شهدها من المؤرخين . أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهدها ، في حين يستطيع العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فهذان القيدان ، قيда الزمان والمكان ، قد تحرر منهما العلم إلى الأبد ، وتقيد بهما التاريخ إلى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول إلى قوانين الفطرة العاملة فيه . أو لتمهيد الطريق اليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل إلى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطراً ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جناية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس .

فاذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخون لأنهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكاً في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهيه الشك الخراف أن يصبح أثراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أكانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بمأمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين

السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد أن يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بهما نفر من أهله باسم التجديد ...

ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك المطلق فان العلماء لا يأخذون به ، وان العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن الافتيات على العلم والاجترأ على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن يأتي شرقي أوتي شيئاً من الفصاحة وقسطاً من الثقافة ، لا يعرف عن التربية العلمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه — يأتي فيملاً فاه فخراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز ما لديه من حيث يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأ يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد .

(٢)

صاحب الكتاب والفرض الجديد :

الحدس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فإننا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ما سماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي .

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجده ونريد الآن أن نبحث عن ركن آخر لا يقل شأنًا عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي أن نبحث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلمي هو في حدسه أم هو غير علمي فيه .

إذا كان هناك شيان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فدانك هما طبيعة شكه وطبيعة تخمينه وحدسه . كل انسان يستطيع أن يشك ، وكل انسان يستطيع أن يحدس . ولكن بينا ترى الصبي والرجل العامي يغلب عليه أن يكون حدسه رجماً بالغيب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، نرى المدرسين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يجعل أحدهم شكه وحدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحدس إلا

مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهتم باختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ، على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اخترنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلي أن نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حدسه ، كما يبدو ذلك الحدس في الفرض الجليد الذي افترض في الشعر الجاهلي وكما يبدو في الفروض العديدة التي تذرع بها إلى إثبات هذا الفرض الجليد .

ان أول ما يستلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذي افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذي أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التي أراد صاحب الكتاب أن يصبغها بها ليفهم القارئ أن البحث علمي الطريقة وإن كان أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلاً قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله في معرض بيان المنهج الذي يريد أن ينهجه في بحثه « يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله — حين أراد أن يبني شكه في أمانة العلماء السابقين على ما رآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث — ان أنصار القديم « لم يتعودوا مثل هذه الرية في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه في الكتاب يقع في نفسه أن البحث الذي بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذي يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا أن صاحب الكتاب قد سمى دعواه تلك نظرية وأكد هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القارئ أن صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية

محصنة على طريقة العلم في تمحيص النظريات . لكن يرجع الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب في تاريخ الأدب إلى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » ص ٩٦ وهو طبعاً ينكر أن القدماء كانوا علسيين في هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأني هذين المعنيين أراد الدكتور طه حسين حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التي يدور حولها الكتاب ؟

إنه لا محيص هنا من احدي اثنتين : إما أن يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، وإما أن يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء المحدثين . ولا نظن صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثاني واذن سنسني على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقتيه في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات .

ما هي النظرية في العلم

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد بافترضه الوصول إلى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين أن الفروض الممكن افتراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا أن يدني من التفسير الصحيح ، وهو لن يدني من التفسير الصحيح إلا إذا اتبع صاحبه فيه الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس .

والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجوب اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة المقصود تفسيرها به . ووجوب عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى غير المقصودة به ، ووجوب انطباق نتائجها كلها على الواقع . وهذا يجعل التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه إلى أربعة أدوار .

الدور الأول دور تبين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلا منها حق لا ريب فيه .

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح أن تفسر به تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العام دليلاً على صدق الفرض إذ من الممكن افتراض أكثر من فرض واحد يتوفر فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتمحيص .

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض .

وفي الدور الرابع يكون التمحيص بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة هذه النتائج . فان وجدت مطابقة للواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان إلى الفرض أو النظرية — كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد سمي — ولكن ذلك لا يكون دليلاً عند العلم على صحة النظرية اذ الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها كلها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع

يظل مستمراً عند العلم حتى يرتفع بدليل قاطع .

أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فان النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فان لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء و كما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيمياء بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي إلى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لافوازييه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لافوازييه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو أن الفلوجستون وزنه سلبى ! نبذت النظرية وأدى نبذها إلى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت أن نظرية الفلوجستون هذه قد أدت إلى الكشف عن حقائق موافقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلها ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمي نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقن العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجزأً ظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها .

وهذا الدور هو بعد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص فحسب ولكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مبرر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مهما يكن من مآل النظرية فانها ستؤدي في هذا الدور إلى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم نقضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا امكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يُقَرَّب من الحقيقة وأيها يبعد عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلمس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لانها بدونها تصبح أدنى الى التضليل منها إلى

الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق .

مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثل " واضح من أمثلته ، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلمس إلى ما دق من سنن الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات والتجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطابقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات إلى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان .

وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه الفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً . لذلك كان التمحيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الفرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه .

النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارئ بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية ؟ والمؤرخون هم أولى الناس

بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ. فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة العلم في تمحيص تلك النظريات ، وعليهم إذن ان يُحلوا الحقائق التاريخية محل الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دوري الاختبار والتمحيص العلمي المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف . وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض التاريخ ونظرياته ، فانهم إلا يفعلوا تكاثرت الفروض على التاريخ والتبست فيه بالحقائق فلم يدر طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال. والبحث والتنقيب الأثريان قد يسدان مسد التجارب إلى حد ضيق محدود ، فليس كل حادث يترك أثراً ، وليس كل أثر محفوظاً ، وليس كل مؤرخ يستطيع أن ينقب ، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه ، واذن لا مناص للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يجعلوا التاريخ علماً من أن يذكروا دائماً هذه القيود ، ويراعوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يحملوا التاريخ فوق طاقته ، وعليهم مهما فعلوا ألا يتعدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه ولا القيود التي تقيد بها في التفكير ، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للتهاون في الثبوت والراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك : لكثرة وسائل التمحيص فيه وكفايتها ، ولثبوت مادته وتجانسها ، بخلاف التاريخ . فلو أن أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لامكن العقل البشري أن يسترده ولو بعد قرون وأجيال كثيرة العدد . أما اذا أغار الخيال على الحقيقة في التاريخ فأزالتها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يستردها مجهود بشري وان طال على جهاده الزمان . فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصلح له ان يتأسى بأخيه العلم في الثبوت والتحرر والاحتياط .

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وإنما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قال المؤرخون بإمكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فإن الدكتور طه حسين ممن يقولون بإمكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ ، بل هو يدعي أنه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناس به يسفه باسم العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم . فأقل ما ينبغي أن يلقي به بحته هذا أن يعرض على الميزان الذي يدعي الدكتور أن بحته موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لهما ، وإنما الافتيات كل الافتيات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غير ما فحص ولا نقد ولا تمحيص ، وإن يتخذوا من خروج الباحث في بحته على القديم دليلاً على صحة بحته وقرينة تحمل على الاطمئنان إلى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العام لا يعرف في الحق قدماً ولا حدوثاً ، فلن يضير حقاً عنده قدمه . ولن ينفع باطلاً عنده حدوثه ؛ وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى . ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت . فلنحذر إذن أن نسيء إلى العلم بالسكوت كما أساء أولئك إليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقرب من الحق هو أم بعيد ؟

هل تثبت صاحب الكتاب من الحقائق ؟

وإذا أراد الناقد أن ينظر فيما إذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الأولى

في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالتثبت أولاً من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها ، ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور التثبيت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعيبض عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال .

ما هي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور ؟ أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة . ما هي الوقائع التي فسرنا بهذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لتفسيرها ؟ لا شيء . إن الاستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الادب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض ، ولكنه أنكر المفردات التي يذكرها تاريخ الادب على أنها وقائع وجعل هذا الإنكار هو النظرية ! إن من العبث أن نحاول المطابقة بين طريقة الاستاذ وطريقة العلم بعد هذا ، فما فرض الاستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقتها في شيء .

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر . فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع افترض أن الذين وضعوه هم الرواة والاعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون (ص ٦٤) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الافتراء والوضع ! وهذا الفرض الثاني . كان يكون أجدر من الفرض الاول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق .

كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعتمد الدكتور إلى الشعراء الجاهليين شاعراً شاعراً ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه ومميزات شعره ، أو ما ينبغي أن تكون مميزات شعره . يتعرف كل ذلك ، وما يراه معيناً على الحكم على شعر الشاعر خير ذلك ، في بحث مستقصي يخص به كل شاعر ويستعين

فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شك فيما يشك فيه منها الا لسبب صحيح عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على الكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموضوعة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أهم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفي غير مصر يستطيعون طبعاً أن يشتركو في نقدهما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشتراكهم ضمان لا بد منه للوصول إلى نتائج هي إلى الحقيقة أقرب مما يمكن أن ينفرد بالوصول اليه انسان مهما كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلاً مثل هذا أداه وأدى غيره إلى أن الجمهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه إلى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين إلى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه في العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جدة الفرض هي مبعث الامل في أن يؤدي الفرض إلى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمهيص . كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثاني وكان عليه أن يأخذ بعد ذلك في اختباره بالنظر فيه وفي نتائجه ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلاً أن هذا الفرض يستدعي أن يكون النحاة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدرون على أن يحاكوا امرأ القيس والنابغة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فلا يجد مثلاً من بين المفسرين والمحدثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلاً يبرىء به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلاً من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكاً في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ما قاله اولئك الفحول فيرجع على فرضه

فيعدله تعديلاً آخر يبرىء به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركيك الشعر ومعقده حتى اذا لم يجد مانعاً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدل فرضه تعديلاً ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلاً من النحاة وقصر آتهمهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من آتهمهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي .

وهكذا يظل الاستاذ يختبر فرضه الحديد ركناً ركناً وجزءاً جزءاً حتى اذا وجدته في النهاية قد تضاعف في نور التمهيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوراً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمهيص العلمي إلى أن الوضع انما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدّة ولا ظل من جدّة ، فيعدل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس .

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حقاً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الامر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناء على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلًا لكتابه وقصره على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث إلى كثير ومن غير أن يأتي في نقدهم ونقد أشعارهم بمقنع .

وما كان من المرجوّ ولا من المتوقّع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة

العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عاينه فيه هو انه لم يرد .
تربية علمية ولم يعود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر
ناومه على انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن يلومه النقد أن : . . . يزي
العلماء المحدثين وليس منهم ، وصيغ بحثه بصيغة البحث العلمي . . . بحثه
من البحث العلمي في كثير ولا قليل .

طريق صاحب الكتاب في الإثبات :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك في « نظريته » طريقاً
غير طريق العلم في وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذي
سلك لننظر أموداً هو حقاً كما ادعى إلى اثبات تلك الدعوى التي ادعاها في
الشعر الجاهلي أم هو طريق بعد عن الصواب كما بعدت « نظريته » تلك عن
نظريات العلم .

ولن نحتاج في فحص طريقه هذا إلى استعراض الكتاب كله ونقده ، فقد
كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذي ينبغي أن ينظر فيه
من شاء أن يقف على أدلة الإثبات : فلقد أعلن في صفحة ٦٤ دعواه ثم أعلن
في صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت
لنا هذه النظرية ان نتبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الإثبات إذن محصورة بين
هاتين الصفحتين . لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت تقلب صفحاته بعد
الرابعة والستين ترى أين بدأ صاحبه يستدل على دعواه لم تعثر على مبدأ ذلك
إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكأن صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن
يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من

كتابه ! لكن ما أنفقه بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلتها ، فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إثارة التفصيل والأتیان بالمعنى القليل في اللفظ الكثير ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كمسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التي لا جدال فيها بينه وبين أهل فنه ، فاجتهده مثلاً أن يثبت أن القرآن « لغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره » كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قد نزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين . ثم أطنب وأسهب في تبين أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي نقطة متفق عليها يلقيها من يسميهم أنصار القديم على طلبتهم كل عام فينمّ يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة إلى أن ينتق فيها الدكتور جهداً هو في أشد الحاجة إليه ليقم من دعواه . لكنه لأمر ما جعل يتطلب لها الاشباه من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بديع فتوقع أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً لنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التي هي مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش في البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطّصاب ، وجاء الايجاز وخرست الامثال واقتصر الاستاذ البحاثة على ذكر رأيه مجرداً عن كل توضيح أو تعليل .

لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وإنما أردنا هنا ان ننبه إلى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانياً وعشرين ورقة فيها لغو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة

ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي .

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقات لا تقف عند هذا فان الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوى هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بومبياي ووادي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأذب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقات !

انا نجهر هنا بالقول للاستاذ ولمن لف لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بإمكان تحقيق احدى تلك النقاط فضلا عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقات هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته إلى لعب لاعب وهزل هازل منه إلى بحث قصد فيه صاحبه إلى الجدل وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا نقوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على اننا سنعرض أمامك تلك النقاط واحدة بعد واحدة لترى مثلاً من مبلغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحثه من التحقيق .

صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الاستاذ ان سيستكشف للناس « طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها .. إلى حياة جاهلية لم يعرفوها ، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة بمتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين » ص ٧٠ . تلك الطريق التي زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامي . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامي أصديق تمثيلاً للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب إلى الجاهليين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجريير وذو الرمة والاختل والراعي » أدل من شعر طرفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن .

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قوية التدين ، مستنيرة ذات « علم وذكاء و ... عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ، سياسته ذات « سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام .

فأما تدينها القوي فهو يستنتجه من المعارضة القوية الي لقيها النبي من المشركين والتي هي متجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركي مكة ومن يهود المدينة ومن كان حول مكة والمدينة من القبائل ، وان كان ما لقيه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقيه من أهل مكة واليهود . فتلك النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولهما ،

ولا تنطبق على من حولهما مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب . وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جسرهم . فمن الخطأ الواضح اذن ان يجعل الدكتور ما ينطبق عليهم ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن .

وأما استنارتها وعلمها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على ان القرآن انفق حظاً عظيماً في جهاد قدرة لهم على الجدل والخصام . وعلى ان القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدل والشدة في المحاوراة ، وعلى ان المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما إلى ذلك .

فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظيم قدرة على الجدل كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصرهم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد العادة لا في جهاد مقدرة على المخاصمة . والبون بين الاثنين بعيد .

وأما ما زعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدل والشدة في الحوار فلا ندري من أين جاء به ، فانه لم يستشهد عليه بآية واحدة فنيين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فان جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أخطأ أنواع الجدل وأبعده عن العقل . وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدل بالقوة ، وإنك لو استقرت مواقف المحااجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد فيها

موقفاً قابل المجادلون الحجة فيه بالحجة وقارعوا الدليل بالدليل . فأنتم مجدهم يفرون من الحق قائلين انما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فاذا جاءهم الجواب قاطعاً حاسماً : (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) (أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) أبلسوا حيناً ثم عادوا إلى ما كانوا يقولون . وتجددهم اذا أخذتهم الحجة وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فانقادوا اليه مؤمنين قال المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقالوا تنقله أي تقول القرآن ، فاذا أجيبيوا (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) بهتوا ثم عادوا إلى ما كانوا يقولون . وتجددهم يعاجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب ما لا يطالبه عاقل ، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل ، من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبيلاً فاذا أمر النبي ان (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً) لم يفقهوا وظنوا أنفسهم غاليين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستثيراً بما أثبتته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال .

وعلى مثل هذا النمط السابق تجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيما اتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي يتفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوفقوا إلى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما إلى ذلك » ص ٧٤ ، وكأن صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ! ولماذا ؟ لانهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة ! من غير أن يكون لهم من البصيرة تلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ! واذا صبح منطق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستثيراً فيلسوفاً إلا ان يختار موضوعاً أو مواضيع بحثها أو تبعتها

الفلاسفة فيطفق يجادل فيها ، وليس بهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركاً بينه وبين فيلسوف وإلا فإين في الكتاب استعراض ما كانوا يجاجون به في تلك المواضع ونقده والاستدلال به على أنهم كانوا يصدرون في جدالهم عن عقل وعلم لا عن مكابرة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنا لن نجد من هذا شيئاً في الكتاب ، ولكنك اذا اخبرت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك القوم على شيء من الجهل والغلظة والحشونة فإن الأستاذ يصيح بك « كلا . لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنه جافية ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة » ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل .

على اننا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي نقلنا لك نصها آنفاً لأنها لن تصدق ان صدقت إلا على مشركي مكة ، على نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البعث والخلق . أما أهل المدينة قد كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلة ^{بنيوي} واحتياط الدكتور لها بتقسيمه العرب إلى طبقتين « طبقة المستنيرين » الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤ هو محض افتراض لا يعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة منقسمة إلى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليهما . أما إن كان أراد به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم إلى طائفتين ، تابعة ومتبوعة ، لا من حيث وصفه المتبوعين بالاستنارة والعلم اللذين لم يقم على اتصافهم بهما دليل .

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا أطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس

فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وانما هي آية صادقة على كل حال .
على الامة التي فيها المترفون والمستضعفون ، وعلى القبياة أو القرية التي فيها
المترفون والمستضعفون وان لم تكن جزءاً من أمة بالمعنى المعروف . أما قوله
إن القرآن « يحدّثنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وامعائهم في الكفر والنفاق
وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاجه
بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما
أنزل الله » فهو احتجاج عليه لا له ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا
لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة . ولم يكن للقرى عليهم سلطان الا
ما نتج عن حلف أو ضمان : يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب
كما يفهمه المؤرخون الحديثون (١) .

وكان المعقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ
أولاً بأثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابكة متواشجة على نحو ما يفهم
الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم إلى طبقتين اذا كان ذلك
ينفعه وهيهات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا أمة
واحدة يجمعها سلطان أو نظام واحد قبل الاسلام .

أما تساؤله : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟
فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقديره الايجاب بعد ذلك بقوله
بلى لا يخلو من مغالطة وتحريف ، لان هذا الجواب على ذاك السؤال لا ينفع
صاحبهما ان نفعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب
الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم
حظاً في الصدقات سواء أكانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد

(١) أنظر ما قال هوجو فنكلر وليونارد كنج وما قال هنريش شورتز عن العرب قبل الاسلام
في تاريخ هارمزورث العالمي المجلد الثالث

كان فريق من أهل مكة والطائف من المؤلفة قلوبهم ، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفة قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه .

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج إلى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين ليس فيهما شاهد على ما يريد ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا ندري لأنه يجهل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يجهلها الناس . مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم » « واذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطون الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . ولكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها في القرآن لا يعدم فرضاً من الفروض يؤولها به إلى ما يريد .

بقي الآن استشهاد بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة إلى آخر ما قاله .. وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم (غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين الآية) وآية (لا يلاف قريش لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف) وقد زعم ان الآية الأولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس إلى حزبين حزب يشايح أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآية كما ترى ما يدل على ما زعم وإنما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدال بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أي بين أمة العرب بزعمه والاستاذ هنا بين اثنين اما أن يحتج بالقرآن فقط وليس في الآية المعنى الذي قال ولا ظله واما أن يستعين على تفسير الآية

بتاريخها فيجب أن يأخذ بحادثة نزولها من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قال . اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء ويغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون . على أن حادثة واحدة مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الأمم المجاورة ، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم .

كذلك الآية الأخرى : آية لا يلاف قريش ، لا تدل على شيء من اتصال العرب الاقتصادي بغيرهم من الأمم فهي صريحة في أنها نزلت في قريش ، وليست قريش كل العرب ، ولو كانتهم ما دلت الآية من اتصالهم الاقتصادي على شيء يفيد التخصر والرقى ، فقد يما جرت القوافل وحديثاً تجري بالتجارة في أفريقية وغير أفريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج إلا ريش النعام وسن القيل .

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي ، وأن القرآن وحده هو الذي يبينها . وليس وجه العجب في هذا الزعم خطأه ، فإن هذا الزعم ليس من قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب ، ولكنه من قبيل الخبر الذي يقال علم صاحبه أو لم يعلم .

ان المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب الجاهلي المدون المعروف . والاحاطة بطرفي المقارنة قبل المضي فيها ضرورة لمن يريد أن ينتج شيئاً جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته ، وينفق الطبقة من وقتهم في دراسته . وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من اتصال بالأمم المجاورة لهم . لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية مفقودة من الأدب

الجاهلي موجودة في القرآن . وهو زعم مكافئ لقوله لو قال : إنه فتش كل الأدب الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . قلو أن صاحب الكتاب قال هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟ .

الحق أن الأدب الجاهلي لم يخل من هذا . والعجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا . فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبيري في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالة الاقتصاد عن آية لايلاف قريش . فهناك يحدثه ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً

ألّهي قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشي السفاسير^(١)
وأكلها اللحم بحتاً لا خليط له وقولها رُحلت غير أنت غير

وان الناس أكبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبيري فسعوا إلى بني سهم وطالبوا اليهم أن يسلموا شاعرهم ليقتصوا منه بقطع لسانه . فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش . وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فخافت قريش أن يبلغه قول ابن الزبيري فيقول في بني سهم فتضطر قريش إلى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فأثرت سلامة الزبير ونحلت بين ابن الزبيري وبين لسانه .

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف فات الاستاذ أن يقرأها في موضعها

(١) الساسرة .

من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير اليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يؤمئذ غائباً نحو اليمن . وأما أنهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبير « وقولها رُحَلَّتْ عير أتب عير » منه في الآية الشريفة « رحلة الشتاء والصيف » . وليس في ذلك أية غرابة فإن القرآن لم ينزل كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين ونور مبين .

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . ولسنا نشك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من اتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس اليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلاً على أن الأدب الجاهلي موضوع . وإذا كان لا بد من الإشارة إلى بعض تلك المواضع فإنا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود وتاريخ بعض أيام العرب كيوم الصفقة ، والكلاب الثاني ، وكيوم السلان ، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن وفارس كانتا متصلين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وإن العراق واسواق الحجاز كانت أيضاً على اتصال تجاري ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها في حاجة إلى ما يحميها من اعتداء القبائل المتنمرة على طريقها . فهذه المواضع وإن مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأعراس والأدغال .

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التي تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأمن حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويستخطف الناس من حولهم ألباطل يؤمنون ببنعمة الله يكفرون » . ولن تجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا التخطف الذي ذكره القرآن .

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهلي التي تدل على ما يسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التي يزعم أن الباحثين عن الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلف واستنتج الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن فقد تكلف واستنتج الحياة الاقتصادية الداخلية من تحريم القرآن الربا وفرضه الصدقات ، إنه لا يرى تحريم الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب إلى أغنياء مسرفين في الربا وفقراء معدمين لا يستطيعون امتناعاً عن الربا . أما الأغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنياء فإربوا أو يسرفوا في الربا ولا فقراء فيخضعوا لآكلي الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والا لما حرم الله الربا ولا فرض الصدقات في ما يفهم صاحب الكتاب . وهذا ليس ضعفاً في المنطق وتحميلاً للآي فوق ما تتحمل ، ولكنه زلل عند كل من يفهم روح الإصلاح الاجتماعي عامة والاسلامي منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينظم حياة العرب خاصة . ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غير العرب في ذلك العصر وفي ما بعده من العصور . فالربا كان يكفي في تحريمه أن يكون هناك فريق وإن قلَّ يمد بعض الفقراء بالمال حتى إذا سعى الفقراء وربحوا انتزع من أيديهم ثمرة سعيهم ربا ، وإذا نسعوا وخسروا انتزع من أيديهم القليل الذي كانوا يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط يناقض الأخوة التي جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه

الانسان . وما كان الاسلام ليمتنع عن تحريم شرّ ما لقلّة الواقعين فيه ما دام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للاتساع ، وما دام الاسلام يرمي لا إلى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضاً إلى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا ما لا يحسن : تناول هنا أمراً يتصل بروح الدين وفقهه ، وهو لا يحسن فهم ذلك وإن أحسن فهم خمريات أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على ما يظهر لا يعرف شيئاً من حوادث تنزيله ، والا لعرف أن كثيراً من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة ، ولعل من بين تلك الحوادث ما لم يكن حدث من قبل في ذلك العهد ، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقاً قليلاً من الناس . وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلاً بعد جيل ما دامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار .

هذا عن تعسف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على ثقة من أنه هنا أيضاً لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكماً مبنياً على الواقع . ومع ذلك فمثل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لا تذكر الا عرضاً ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الأمور التي تسمو حتى تصير في متناول الشعر والنثر الأدبي في عصرنا هذا فضلاً عن العصر الجاهلي ، وليس يصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وإنما يصف أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصفه ويذكره في شعره .

فاذا كان الادب الجاهلي قد خلا حقاً من ذكر الربا فلن يكون في ذلك دليل على أن الادب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء

الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريحته التجارة ، أو حرك شاعريته الربا ، لأن ذلك كله كان عاديا مألوفاً لا يسخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ، لاسيما وقد كان الناس يرون الربا نوعاً من البيع ، ولو رأوه نوعاً من السلب ما استغربوه في ذلك العصر الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه السلب بين الناس .

ولعل من أضعف ما تكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على أن الأدب الجاهلي موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه أن القرآن يمثل العرب فيهم الجواد والبخل في حين أن الأدب الجاهلي يمثلهم كلهم أجواداً مهينين للمال ! وأن القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (١) به ، والأدب الجاهلي « اذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس منه افتياتاً آخر على الأدب الجاهلي فحسب ، ودليلاً آخر على عدم أحاطته به ، ولكنه أيضاً اسفاف منه في البحث لا يستحق من النقد أكثر من الإشارة إليه ، واذا كان صاحب الكتاب لا يفهم أن العرب لو كانوا جميعاً أجواداً ما تمادحوا بالجود ولا تذاوما بالبخل فما النقد بمستطيع أن يفهمه ذلك . واذا كان استاذ الأدب العربي بجامعةتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي :

ولاني أمرؤ عافي انائي شركة وأنت امرؤ عافي أنائك واحد

ولا مثل قول المتلمس :

وحبس المال أيسر من فناه وضرب في البلاد بغير زاد .

أو قرأهما ولم يعرف أن الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضاً عن بخل المخاطب ، وإن الثاني لم يزد على أن احتج للبخل أو حض على القصد على أكبر تقدير . فليس في مقدورنا أن نقرئه مثل ذلك الآن أو نتدارك ما ضيع من أمر طلبته في مادة الأدب . ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين

آمنوا اذا قد ايتمم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » انما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيمًا غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كل أمة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها - كنا نظن هذا وكنا نظن أن الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة أن ذلك التنظيم انما يمثل « الصلة النفسية بين العرب والاموال » أبلغ تمثيل ، ويزعم ضمنا أنه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم .

ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أو موضوع لا يمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر ، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لا تكاد تعد ، ولأن العام الشامل لا يمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود - لقد كان نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور يرى البحر ضروريا ذكره ووصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مرافقهم . وهو لا يكتفي على ما يظهر بذكر كذكر امرئ القيس : « وليل كموج البحر » ، ولا بذكر كذكر عمرو بن كلثوم ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا .

ولا يكفي أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في معلقته ، أو كما فعل الخطيئة في قوله :

« لأدماء منها كالسفينة ^(١) » وهو تشبيه ينطوي تحته تشبيه الصحراء المترامية بالبحر المترامي ، ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن - لا . هو لا يكفي هذا ، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكره كما ذكره كوبر وكامبل ، وان

(١) الكامل : ج اول ، ص ٩٧

يصفوه كما وصفه يرون، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء . وبعد، فلستنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقته وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متحضرة راقية في جوف جزيرة العرب مما لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك إن هي الا فروض وتأويلات لا تلبث أن تهب عليها نفحة من نقد فتنهار، وينهار معها ركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدبنة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعتنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فبين لتلاميذه وللناس أولاً قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الاقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعراء أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثل شعره الحياة فيه ، وإلى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع الجاهلي في القرن أو القرن والنيف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من ، جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكثراً من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشعر به أو يرفض . وهذه كلها أبحاث تحتاج إلى البحث المتصل سنين وتحتاج فوق كل شيء إلى أن يضبط الاستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والبحري وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتدئ فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ؛ لكن ما كنا نود بعيد .

الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدل بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن ننظر فيما ساقه من اللغوي منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقسل عاباً وأكثر صواباً وأحسن طريقة في الاستدلال .

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين :
ناحية الدلالة وناحية اللهجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المعاني وناحية النطق بتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي واللغة ، وفصل الشعر الجاهلي واللهجات .

الأدب الجاهلي واللغة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللغة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول أن الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة إلى قحطان ، والعدنانية إلى اسماعيل عليه السلام . وبعد أن نقل عن أبي عمرو ابن العلاء قولاً حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيد قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهري كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لغتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين إذا صح أن العدنانيين أخذوا العربية عن القحطانيين : وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما

ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ، والذي قيل قبل الاسلام بقرن ونصف على الأكثر ، وبين « اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٢ . والرواة لم يزعموا الا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الاسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم ادرك الاسلام مثل ليبد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الاسلام مثل عنتره والنابعة وزهير . فما هي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ ليكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ماذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصل يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتماً دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الأمم أمم ذات لغات مختلفة وهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الأمة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نرح من قبائل الجنوب إلى الشمال كلغة من بقي من أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالى على كل من القطرين الاحقاب والدهور واعجب من هذا وأغرب أن يستريب فيما يعتقده العدنانيون من أنهم من ذرية اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص ونقوش قديمة عثر عليها في جنوبي بلاد العرب لا يدري أي عصر يرجع تاريخها قبل المسيح ، كأن اختلاف المكان وتباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات ! .

إنا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين وانتسابهم إلى اسماعيل لا علاقة له قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلاً عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبتهم إلى اسماعيل لم يدعوا أن لغتهم هي لغة أبيهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين نزل أو نشأ بينهم اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل وذريات أولاد اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية إلى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثر له في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة إذا كان لا بد من تعرف أصل اللغة العدنانية هي : ماذا كانت اللغة قديماً في شمالي بلاد العرب في البقعة التي يقول العرب أن اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة - وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على نقد ما ما يقول الرواة - يقول الرواة أن العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد العرب . ويقول الرواة أيضاً أن القحطانيين عرب صرحاء . حسن . هذا يؤدي إلى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصي البحث عن أصل اللغة العدنانية . فلنبداً بما يظهر أن الرواة قد انتهوا إليه ، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية ، هم الجنس لا نوع من جنس : إذن تصير المسألة هي : هل كان من القحطانيين من نزع عن مساكنهم الأولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال ؟ .

نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر إبراهيم

إن الدلائل التاريخية المعروفة كلها تدل على هذا - فقد جاء الإسلام وفي

شمالي شبه الجزيرة قبائل يمنية الاصل ، مثل لحم وغسان والازد الذين منهم الاوس والخزرج . ثم أن هوجو فنكار وليونارد كنج يثبتاننا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الاسلام في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث العالمي « ان نفس مسيل الامم الممكن تتبعه في العصر الاسلامي من جنوب شبه الجزيرة إلى الممالك المتمدنة حول البحر الابيض كان جارياً في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبعدهم الاراميون على الشرق » . وكاتب فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « إن اللوحات الاولى المنبثقة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الاصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف » . والاستاذ سيس A.H. Sayce العالم الاثري الكبير يثبتنا في فصاه الذي كتبه عن الامبراطوريات الاولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يملأ الا صفحات قلائل قد كشف البحث الاثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى ، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على الالف الثالث قبل المسيح . وواضح من هذا القول ومن القول الذي نقلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » أن سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد . وهذا قول لسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين ، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حججاً في طبعته الاولى ، والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقى شبحه يترأى من مقدمة الفصل الذي ننقده الآن — ذلك العهد يقول الاستاذ سيس إنه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كأنهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن ما نستطيعه هنا أن ننقل لك

كلام الأستاذ سيس نفسه قال :

« إن العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم ونقرأ دخائل أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التي كتبها الملك البابلي الذي جاهد ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادباء المصريين الذين سادوا قبله بقرون . إن ماضي الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وإن عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعي من خلال تلسكوب » وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليداً لمجد بابل يذهب إلى ما وراء عصر حامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ، « إن كثيراً من خطابات حامورابي الاصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظ اليوم في متاحف أوربا » . وفي موضع آخر من ذلك الفضل يقول الأستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعان عندما حكم مصر الهكسوس ، فلم تعد الصحراء حيثئذ فاصلة بين المملكتين كما لم يعد البوغاز الانجليزي زمن النورمان فاصلاً بين نورماندا وولاياتها الانجليزية . وكان الساميون والكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيين ويجدون لدى بلاط قومهم الهكسوس ما وجد ابراهيم من الترحاب . ولم يكن عجباً أن يرقى عبري مثل يوسف إلى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان نخرجهم منها على أحسن الاول حوالي ١٦٠٠ ق . م أي أن عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليهما كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفي عام . والعرب العاربة كانوا ، يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . إذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ .

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا إلى أن نجاري صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التي استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلاً إلا بالشك في القرآن من قبل وفي الأدب الجاهلي الآن: صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان، وبعدها ما بين لغة الشمال ولغة نصوص ونقوش كشف عنها البحث في الجنوب؟ لقد تساهل الأستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبه أدنى تقليب، كأنما هو لا يريد الوصول إلى الحق ولكن إلى تأييد رأيه من أي طريق: وإلا فلماذا فسر حمير مثلاً بالعرب العاربة، كما قد فعل، وحمير في رأي النساين الذين ينتقد قولهم إن هي إلا فرع من قحطان، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة؟ أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير؟ أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر أبي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح؟

ثم ما هي تلك النصوص والنقوش وأين هي وما تاريخها ومن أين وصل إليه علمها؟ إنا لا نريد أن ننكر أن هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال، ولكن الذي نريد أن ننبه الأستاذ إليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التي رجعوا إليها ليرجع إليها القارئ أيضاً إذا شاء ويستوثق منها مما يريد. وليشعر القارئ أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألم بما قيل ويريد أن يكشف للقارئ عن شيء جديد. والأستاذ هنا يحتاج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصراً، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً. بل نستغفر الله، أن الأستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما

ينبغي أن يُذكر، وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحته في سنتهم الأولى يستطيع إذا شاء أن يعرف مرجع ما نسبته استاذهُ إلى ابن عباس وابن الأزرق مثلاً ، أو أن يطلع على كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرهما فيما استشهد الاستاذ برأيهم عليه - ما نظن تلميذه إذا شاء من ذلك شيئاً يهتدي إلى ما يريد . فالاستاذ بإغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة إهمالاً معيباً لا يمكن أن يعذر فيه . حتى لو كان العذر خشية ما يزيد ذلك في نفقات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التي قادتنا إلى هذا الاستطراد ، أي على إغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش .

والآن اذ نبهناه إلى هذا فانا نحب أن ننبهه أيضاً إلى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثار هي وإن كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق العكوف عليها أمام الباحثين ، وإن ما وصل إلى العلم الحديث من نتف أخبارها إنما اختلس كما يقول فتكلم وكنج اختلاصاً والخطر يحف بالمستطلع عن شمال ويمين . فمعقول اذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا انفتح اليها الطريق .

على أن المسألة أهون من هذا كله فيما يخص اختبار قول الرواة وعلماء اللغة في أصل العدنانية ، فإن المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية ولكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب . وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغز الذي ساقه الاستاذ لولا عاملان اثنان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة وما تتغير به على مر العصور . فبين عدنانيي العصر الجاهلي والعدنانيين الأولين ٢٤٠٠ سنة على الأقل . ومثلها فصلت بين قحطانيي الجنوب في العصر الجاهلي وسكان اليمن الأولين . وأربعة وعشرون قرناً

تفعل فعلها ولو لم تتوال الاحداث الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالى على الجنوب في ذلك الدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدنيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا العدنانيين في الشمال ، وتعاقبت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع أن تملك على قبائل الشمال أمرها الا ما سكن العراق والشام ومن تآخمهم . بهذا أو بشيء قريب جداً من هذا يحدثنا التاريخ . فاذا كان هناك محل للتعجب والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن ما نشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ، وتوارثوه جيلاً عن جيل ، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ ما ينقضها ولكن ما يؤيدها — لو ان هذا لم يكن دليلاً على صحة تلك الصلة بين العدنانية والقحطانية لكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال ، وعظم ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ؛ أكبر دليل على صحة ما توارث العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماء اللغويون .

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تبين إلى حد كبير من المثلين اللذين ساقهما صاحب الكتاب نقلاً عن الاستاذ جويدي الكبير ، واللذين لم يسقهما إلا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من عام بأمثالهما ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرع النقد على مطالبته إياه بمثلها ! كأن تنبيه النقد إياه إلى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقدية بعجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الحميري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الحميرية وفقهها كل ما يعرفه العام الحديث ولم يمنعه من إيراد ما طوّل بإيراده الا خوفه أن يقرأها ناقدوه من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الحميرية لا يخرج عما القى عليه الاستاذ جويدي الكبير في

الجامعة القديمة . والحق أنه لا يعرف من أمرها كل ما ألقى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم يبحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذا لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا عالماً من العلماء الذين ألموا بما هو معروف من الحميرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللاً كما هو شأن بحثه اليوم .

النقوش الحميرية

لقد نبه النقد صاحب الكتاب إلى الطريقة المجدية في البحث لو كان ينتبه . نبهه إلى أن المقارنة بين العربية والحميرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصحيح هو أم باطل الا اذا كانت اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل إلى أوائل القرن الخامس للميلاد . فهل تلك النصوص والنقوش الحميرية يرجع تاريخها إلى نفس العهد أو إلى عهد قريب منه حتى يصح سلوك طريق المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء اليماني من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتدي اليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذا لم يهتد اليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إياه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي مس النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد نقدها أن يقول عن ناقديه « هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمثوا إلى ما اطمأن اليه أبو

عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحميرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، ودل على أنه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هذا البحث وإن بمساعدة النقد .

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحميرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو ! ليت شعر النقد ما تاريخ الحميرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحميرية التي عني البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في العين أو في التاريخ . فالحميرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شاسعاً بينها وبين الحميرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين الإنجليزية تشوسر وإنجليزية ماكولي ، وبين الإنجليزية ألفرد الملك وإنجليزية تشوسر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحميرتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد أنهما مشتركتان في الذات .

ثم ما قيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو إذا كانت الحميرية التي يقصدها ليست حميرية القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف ، ولكن حميرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أف يكون من العلم عندئذ في شيء أن يستدل على بطلان شعر امرئ القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعرهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بعشرة قرون ؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يجعل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغيير حساباً ، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغيير . لم يحسب حساباً لهذا ولا لذلك ورفض الأدب الجاهلي اليمني ، إذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال

في العصر الجاهلي القريب . رفضه بناء على ما أثبتته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص ونقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها . وقد يرجع تاريخها إلى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو إلى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين .

أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

ان التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لمّا يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل . فان ج . وثاتشر يحدّثنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان ، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزورث ، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة إلى ما بقي من اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين ، وأن أكثر المتحن منها غير مؤرّخ ، فضلاً عن أن معظم الحوادث المدوّنة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الأفراد . يحدّثنا ثاتشر وغيره أن المؤرّخ من تلك النقوش يرجع إلى عهد متأخر نسبياً ، وأن وجود أكثرها غفلاً من التاريخ قد سبب خلافاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها . وانقسم الباحثون قسمين : قسم تبع جلازر في رأيه أن أقدم تلك النقوش هي المعينية ، وأن أقدم هذه يرجع إلى القرن الخامس عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن أحدثها يرجع إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبثيون من الشمال وغلبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكة المعينية . هذا قسم . وقسم تبع مولر في أن المملكتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنباً لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع اذن إلى ما بين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفريقان متفقان في أنه قد كان هناك دوران سبثيان : دور ينتهي حوالي ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » ، ودور ينتهي بغلبة الحميريين على السبثيين سنة ١١٥ ق م وكانت

عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر أن الحميريين كانوا في مواطنهم من الجنوب الغربي الأقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر الا حوالي ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التي ذكرنا لك لا تحدثنا شيئاً عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ .

أما ملك الحميريين فقد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الاحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج إلى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديماً من ساحل بلاد العرب إلى الحبشة . فلما كثروا بعد عودتهم وقوا غلبوا على الحميريين . ثم عاد الحميريون بعد أن تهودوا فظهروا عابهم . ثم عادت الدولة إلى الاحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور . وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل .

اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ما تداول اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأي فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأي فريق آخر . وبين ما قبيل الاسلام بنحو أربعين عاماً . ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على ما يظهر . ففي التوراة - وهي بقطع النظر عن صفتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم - مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أي حوالي ٩٠٠ ق م . والمراجع التاريخية التي ذكرنا لك آنفاً تنبئنا أن في العُلا Al'ula في شمال بلاد العرب وجدت نقوش معينة مما يدل على أن المعينيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش آشوري يقول إن (ائماره) السبئي دفع الجزية إلى سارجون الأشوري في ٧١٥ ق م . وأن ما كان في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان إلى حد كبير راجعاً إلى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي إلى اليمن ثم تصعد بها القوافل إلى الشمال

بحاذية الشاطئ الغربي ، حتى اذا انشأ البطالسة طريقا برياً للتجارة بين الهند والاسكندرية وتحولت التجارة اليه ذهب ربح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبثيين إلى المهاجرة إلى أجزاء أخرى من بلاد العرب .

فأنت ترى أن المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على أن الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على ما يظهر ، وأن السبثيين والمعينيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول أن السبثيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلازر يفعل ، وفي كلا الحالين لا يلقي المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضاً أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعيني ومنها السبثي ، ولا تجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزاً بين هذه وبين الحميري ، أي أنك لا تجد نقوشاً موصوفة بأنها حميرية باسمها كما تجد نقوشاً موصوفة بأنها معينية أو سبثية ، مما يميز أن لا يكون هناك اختلاف في اللغة بين الحميرية والسبثية . وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبثيين في القطر ولما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور .

رجع إلى مسألة النفوس

فالنصوص والنقوش التي يحتج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الأدب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد إلى القرن التاسع قبل الميلاد على أقل تقدير . ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد إليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد ، وأن اتخاذ صاحب الكتاب إياها حجة قاطعة على بطلان كلام امرئ القيس

وغير امرئ القيس — وهو لم يحدد لها تاريخاً ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسأله ويطلبه بذلك التحديد — من البديهي أن هذا كله عبث في العلم ، ولعب بالبحث ، ودليل آخر على أن صاحب الكتاب مهما تطلع إلى سلوك سبل العلماء فإن تقليده نمطهم لا يجدي شيئاً من غير أن يطول تدريبه على التفكير العلمي كما طال تدريبهم ، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق .

فلو أن صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث إلى كل مسألة من جميع وجوها وأن يزن ما لكل وجه وما عليه فلا يرجح وجهها على وجه واحتمالاً على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية للترجيح ، إذن لما وقع فيما وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة ، ولا هتدى في بحث هذه اللغة وأدبها إلى أبواب قد توصله إلى الكشف عما لا يحلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم .

البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكون :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحميرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لأنه قد يؤدي إلى الكشف من تاريخ العدنانية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان العدنانية التي نكتبها وندرسها الآن هي نفس العدنانية التي نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرناً وهي دائماً لغة التأليف والكتابة وإن لم تكن غالباً لغة الكلام . وليس في الأرض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الأرض لغة اتصلت بدين حي اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت فقل ان الاسلام هو الدين الفرد الحي الذي جاء كتابه معجزة لغوية لا تزال قائمة .

فالعربية الفصحى خالدة بالقرآن ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لا يزيد في امتداده عن قرن ونصف . وليس هناك ما يدعو إلى الظن أنها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلج -- ان اختلجت -- عنها حين نزل القرآن الا قليلاً ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك الخلاف القليل . فالذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع للميلاد تطوراً كالذي يجده للانجليزية مثلاً من عهد تشوسر أي من القرن الرابع عشر -- ولا نقول من القرن العاشر -- يطمع في مستحيل ، لأنه يطمع في أن يعثر على شيء لم يكن له وجود . وإنما التطور الذي يناظر ما طرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلاً لا بد أن يُتطاب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادي . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهد لم يحاوله أحد فيما نعلم : ولكن هذا لا يمنع منه لأن ميادين البحث تكون كلها مجموعة في أول الأمر حتى اذا ساط عليها العلم نور البحث انكشفت فاذا هي ظاهرة ليس فيها غموض .

لكن نور البحث هذا ليس شيئاً مخزوناً كالنور الكشاف في البوراج أو في نقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو العدو أن يدار لولب فاذا نور فياض واذا الطريق أو العدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلاً ثم يزداد باطراد إذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقذح في بعض ما حولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام عود الثقاب . لكن لا بد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث اذا وجدها أن يرعاها فتزداد . هذه الشرارة لا تنقذح إلا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يده ويتوصل منه تدريجاً تدريجاً إلى ما يريد . ومن أصعب الأمور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الأمور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري

عند بدء كل بحث أن تجمع كل ما تظن أنه يمكن أن تهتدي به . وأن تحاذر أكبر المحاذرة أن تخطيء الآثار أو تخفي المعالم التي إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الحيط وتتبعته إلى ما تريد .

فمن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول ما يجد من ذلك أقوال كان يعتقدونها العرب في أصل لغتهم ليست في ذاتها مستحياة ولعل فيها من الحق ما يمكن أن تنقذ منه تلك الشرارة التي هي أول النور . فتمحيص هذه الأقوال اذن يصح أن يكون مبدأ حسنا للبحث خصوصاً اذا لم يكن هناك فيما حولنا مبدأ آخر . واذا كان هناك في العاوم التجريبية طرق عدة للتمحيص منها التجربة : كما بينا ذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص النظريات . فان العلوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ما تريد . واذا فلا يكاد يبقى بيدها من طرق التمهيص الا عرض ما تريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق . ولا يكاد يبقى بيدها من طرق الوصول إلى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جمعتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة .

فخير ما يبدأ به البحث عن ماضي العربية قبل القرن الرابع الميلادي أن يمحس أقوال العرب في أصل لغتهم بعرضها على حقائق التاريخ ليتبين ما هناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون إنهم أخذوا لغتهم عن العرب العاربة . وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون . وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ ما يمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أهم ما بيد التاريخ مما يتصل بهذا فاذا هو خال مما ينقض تلك الأقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث إلى اليمن

لنبحث -- إن أمكن -- عما كان بها من لغات قديمة لتنظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه ما يشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون .

اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العربية

وهنا يصادف الباحث شيئاً كثيراً من ضمن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنات قديمة لم تذهب كل آثارها ، ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يمتحن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ . أما التشابه إذا ثبت فعلى مقداره يتوقف مقدار الرجحان الذي يكتسبه قول عرب الشمال أنهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما تشاء أن تقول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول منتظر . وعلم أصول اللغات يكون له أكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الأفق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوي مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها . وهناك من جهة أخرى المقارنة بين أقربها تاريخاً إلى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين وإيجاد الحلقات المفقودة التي تم بها سلسلة الاتصال .

ومن هذا ترى أن تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن ضروري في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جداً أن تكون هناك خلاقات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جداً أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغير شيء

غير قليل في طوال تلك العصور . فقد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين أن النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامي أولها إلى ما قبل الميلاد بتسعة قرون في رأي بعض ، وبخمس عشرة قرناً في رأي البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالي الأحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغير كما حفظت العربية بعد القرآن . فمفتاح الكشف عن ماضي العدنانية القديم موجود على ما يظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل إلى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في أنه إذا استقصى درس كل ما في اليمن من الآثار اللغوية فسينكشف من تاريخ العربية الأولى ما لا يحلم به الآن أحد ، وسيكون عبور الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيراً مما يبدو الآن .

لكن الخطة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تفضل عن ذلك السبيل ، وتجعل العثور على ماضي العربية في حكم المستحيل ، فإن صاحب الكتاب نظر فوجد خلافاً كبيراً أو صغيراً بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية ، فبدلاً من أن يسلك للدراسة هذا الخلاف وللبحث عن أسبابه سبيلاً كالذي أشرنا إليه جعل همه أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة إلا ما بين العربية والسريانية ، وليقفز من ذلك إلى أن شعر لمرىء القيس ومن إليه موضوع ، فأخطأ القفزة وسقط بين الغائتين .

الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هي في النقوش المغتل أكثرها من التواريخ لا يمكن أن يشبهها من لا يعرف إلا العربية فقط فصحيح . وإذا كان الفهم هو الفصل ^(١) بين اللغات فالعربية غير الحميرية . كما أن العامية غير العربية ، والانجليزية غير الانجلوسكسونية . وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل العربية ، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية . فغير صحيح ، إذ العامية نشأت عن العربية وهي تباينها ، والانجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد عرفت ما قال السير جيمس مري فيهما . وإذا نظرنا إلى اللغة كما نظرنا إلى الكائنات الحية الراقية ، واعتبرناها كائنا متطورا . ولم نفصلها في طور من أطوارها عنها في طور آخر كما لا نفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد ، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير . كما أن الانجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات . وكما أن العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية .

فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها . فالتعريف الخطابي للغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين ، والتعريف اللغوي الحديث ^(١) يجعلهما لغة واحدة . والقدماء كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على ما يظهر . كانوا يعرفون

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مري من مقاله في الانجليزية في دائرة المعارف البريطانية .

(١) انظر مقال سير جيمس مري

أنهما لغة واحدة باعتبار الاصل والتطور ، وأنهما لغتان مختلفتان باعتبار الفهم . وأبو عمرو بن العلاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله ، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد . فقد نقل عنه قوله « ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلام^(١) هكذا « ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » ، ففي قوله ولا عربيتهم بعربيتنا ترى الناحيتين متمثلتين جميعاً : ناحية الاتحاد في الأصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم . وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلام أو لماذا لم ينقلها أيضاً وهو يعلمها ان كان ما نقله رواية أخرى .

لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون . ففي مقدمته « فصل » في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير ، وفيه يقول :

« ولعانا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه فيكون لها قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر ، فليست اللغات وملكانها مجاناً . ولقد كان اللسان المضي مع اللسان الحميري بهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الانتقال^(٢) الموجودة لدينا . خلافاً لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحميرية على مقاييس اللغة المضرية

(٢) ص ٤ طبقات طبعة ليدن

(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

وقوانينها ، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القيل في اللسان الحميري أنه من القول ، وكثير من أشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة أخرى مغايرة للغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعرابها ، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك ^(٢) على الاستنباط والاستقراء ، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه .

وفي قول ابن خلدون هذا ترى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، وترى أن ابن خلدون كان واقفاً على هذه النصوص والنقوش التي يعتز بها صاحب الكتاب بالباطل ، والتي يقول انه لم يكشف عنها إلا البحث الحديث . ثم ترى أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحميرية كان ابن خلدون يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلاً على بطلان ما كان يعتقد العرب من نشوء العربية عن الحميرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لعهدده ولغة مضر التي نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة بين لغة العرب لعهدده ولغتهم حين نزل القرآن . وإذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون نال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفي عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بفنه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستثماره واتخاذ مبدأ لذلك البحث عن ماضي المضرية الذي أشرنا إليه آنفاً أو اتخاذه على الأقل واقياً مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع .

(٢) أي اللسان المضري ، فعرفت قواعده من طريق الاستنباط والاستقراء .

دلالة الامثلة الحميرية التي ساقها

والأمثلة التي ساقها صاحب الكتاب من الحميرية تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والحميرية ، وتدل إلى حد كبير على أن الحميرية أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سليله الحميرية من جهة أخرى . وأقدمية الحميرية تجعل موقف العربية منها غير موقفها من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات .

الخلاف بين الحميرية والعربية ودلالته

ولنبداً بالنظر في أوجه الخلاف بين الحميرية والعربية كما يتبين من المثلين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . إن أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال إلى هجائية ونحوية ولغوية .

الخلاف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في « كلبت » الحميرية و « كلبة » العربية و « آلت » الحميرية و « آلهة » العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أواسط الكلمات وأواخرها كما في « ذ » الحميرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الحميرية بمعنى « ذان » العربية و « خمة » الحميرية بمعنى « خيمة » العربية . وهذا الخلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً إذ الكتابة ليست إلا رموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصر عما ترمز إليه ، فلا ينتج حتماً من إسقاط حرف مد أنه كان لا ينطق به كما لا ينتج من كتابة ابراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونهما وأمثالهما من غير مد ، وكما لا ينتج من كتابة الأحرف المنقوطة

مهملة غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والثاء مثلاً لم يكن يفرق بينها في النطق .

الخلاف النحوي

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الكبير . فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بميم في الحميرية ، مثل « نعمتم » في الحميرية و « نعمة » في العربية ، فإن النون والميم قريب مخرج أحدهما من مخرج الأخرى . والكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص إذا اتصل بواو الجماعة كما يتمثل في « هقنيو » الحميرية و « أقنوا » العربية بمعنى أعطوا في اللغتين ، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الكلمة الحميرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي . ومثلاً للخلاف النحوي الكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الحميرية بنون في آخر الكلمة فيقال « وثن » في الحميرية بدل « الوثن » .

الخلاف اللغوي

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير : مثل النطق بألف أفعل في العربية هاء في الحميرية فيقال « هفعل » بدلاً من « أفعل » كما رأيت في « هقنيو » و « أقنو » ومثل استعمال « البناء » بمعنى « عن » وبعضها كبير مثل وجود كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو « حجن » بمعنى لأن و « لوفيهمو » بمعنى سألهم .

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الخلافات فتبدو غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما ترى في « خمّن » بمعنى « الخيمة » فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الياء من وسط الكلمة وآخر نحوي وهو نون التعريف في آخر الكلمة .

دلالة الخلاف

والآن فلننظر فيما يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها ما لا يمكن تفسيره إلا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر الكلمة — تنطق « آن » — وبين التعريف في العربية بـأل في أول الكلمة . وفيما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض أن الحميرية سابقة على العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات ممكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر انهما طوران للغة واحدة هي العربية .

وإذا تأملت في غير المهجاي من تلك الاختلافات وجدته ينقسم إلى قسمين . قسم غير موجود في العربية المضرية أصلاً مثل بعض الكلمات اللغوية التي ضربنا لك « لوفيهمو » عليها مثلاً . وهذه تفسيرها سهل فان سقوط الكلمات من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التي بأيدينا لم تعمل إلا بعد الاسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضرية والحميرية .

وقسم موجود في العربية على صورة محرفة . والتحريف الموجود تجده اما بنقل واما بتخفيف واما بكليهما . فمثال التحريف بالنقل نقل « دان » اسم الإشارة من المفرد المؤكد في الحميرية إلى المثنى في العربية ونقل معنى « بعل » من « صاحب » في الحميرية إلى « زوج » في العربية ومعنى « وقه » من أجاب في الحميرية إلى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في جميع اللغات .

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كإبدال الهاء بالألف في أفعل الرباعي ، وكحذف الفعل آخر الناقص اذا أسند إلى واو الجماعة ، وكحذف الاشباع من الضمير المتصل الغائب كما في « أخهو » أي « أخوه » و « وقههمو » أي « وقههم »

إن صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . وإشباع الضمير هكذا لا يزال في العربية الفصحى معروفاً إلى اليوم .

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت عن الحميرية لأن سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف في تاريخ اللغات الحية ، وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية ، سواء أكان التخفيف بحذف المقاطع أم بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية تجد أواخر الكلمات مثلاً ساكنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية الأولى . وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر تشوسر (١٣٤٠ - ١٤٠٠ م) بتحريك الآخر فيقال لارج بدلا من لارج ، وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير هافي بدلا من هاف ، وإن علامة الماضي في الأفعال الضعيفة كان مقطعاً منطوقاً به فيقال في Loved لقد بدلا من لقد ، والأمر في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق بالتخفيف قانون عام في علم اللغات ، وللتطور نفسه قوانين طبيعية ^(١) تختلف مظاهرها باختلاف اللغات .

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه ما لا يتفق مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي لغة العرب اليمنيين ، بل أن في هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم .

التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكيداً بما بين اللغتين من تشابه كبير . والتشابه ظاهر من عدة وجوه في الأمثلة التي نقلها صاحب الكتاب عن الاستاذ

(١) انظر مقال Etymology للاستاذ هنري ويلد استاذ الانجليزية وعلم اصل اللغة بجامعة لفريل من مقدمة قاموس الانجليزي المصور الحديث .

جويدي الكبير . وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفنا ، كاتحاد الضمائر واتحاد اسم الإشارة ، واتحاد بعض الكلمات باللفظ وإن حرّف المعنى ، واتحاد بعضها في المعنى وإن حرّف اللفظ ، واتحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت ونعمة وحنّاء ووثن ، واتحاد بقية الكلمات في المادة وإن أدرك اللفظ والمعنى بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مُزَنَّد » بمعنى الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لكنا أقدر على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فإن النقد أمام هذه الأدلة لا يستطيع أن يشك في صحة ما أشار إليه أبو عمرو بن العلاء ونص عليه ابن خلدون من أن المصرية نشأت عن لسان حمير كما نشأ لسان العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر . وأنا على يقين من أن صاحب الكتاب لو أحسن البحث وكان ملماً بأوليات فقه اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعد بين العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحاً لمجال واسع من البحث عن ماضي العربية في الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال .

هل لبحثه عن الأدب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا وتجشّمنا في مجاراته تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي المعروف واللغة وهي الصلة التي عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن إليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلاً عن إثبات أن امرء القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً

عن ترجيح بله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس . إذ من الجائز أن يكون بين عصرها وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل . وكما أن تاريخ أربعة قرون كفت في الإنجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك إلى لغة تشوسر فقد تكون أيضاً كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص إلى لغة امرؤ القيس .

بل قصور صاحب الكتاب في البحث يذهب إلى أبعد من هذا ، فانه لم يعجز قط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر امرؤ القيس من جهة . وبينها وبين لغة امرؤ القيس نفسه من جهة أخرى . ولكنه أيضاً لم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة . ولم يخطر له أن تحقيقها ضروري قبل أن يستطيع أن يحتاج بها في ابطال الكلام المنسوب إلى امرؤ القيس ومن اليه . وهو دليل من الأدلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن يتلمس ما يظنه دليلاً على فرضه المفروض .

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عاينه فكان في هذا علمياً مع موقفه وإن لم يكن علمياً في منطقته . نبهه النقد منذ أكثر من عام إلى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت أنهما كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لا يصلح دليلاً على أن أدب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب إلى الشمال منذ أمد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذرياتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة أدب ولغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا العام يجيب على هذا بالهجة المستوثق مما يقول فهل تدري بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن إلى الشمال غير ثابتة ! وأن صحة يمانية من انتسب

إلى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ! واذن يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا أن يلج الاستاذ في المماراة إلى هذا الحد ، ويتزل به اللجاج إلى هذا الدرك ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال وانه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يمانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرئ القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضرين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك أن كلامهم وشعرهم منحول لان لغته ليست لغة نقوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرئ القيس . لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل. وأننى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟

الشعر الجاهلي واللهجات

على أن صاحب الكتاب لم يكن في موقفه إزاء الشعر العدناني أدنى إلى الرشد منه في موقفه إزاء الشعر القحطاني ، ولم يكن فيما كتب عن « الشعر الجاهلي واللهجات » أكثر أمانة في النقل ولا أحسن طريقة في النظر منه فيما كتب عن « الأدب الجاهلي واللغة » .

تنقل الشعر في قبائل عدنان

وقد افتتح كلامه عن الشعر واللهجات بذكر ما ذكره علماء الشعر ورواته قديما من تنقل الشعر في قبائل عدنان : ربيعة وقيس وتميم . ولكنه لم يذكر ذلك الا ليتسم منه بحجة أنه لا يدري ما قيس ولا ما ربيعة ولا ما تميم دراية

علمية صحيحة . وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض ، ولو كان احتجاجاً للقبول ما نقص ذلك من غرابته شيئاً . ذلك لأنه لا صلة بين ماهية تلك القبائل وأصولها وبين ما كان يجري في تلك القبائل من فعل أو قول . فما هي تلك القبائل وتحقيق أصولها فرع من علم أصول الشعوب (Ethnology) ، أما أفعال تلك القبائل وأقوالها فجزء من التاريخ والأدب ليس متوقفاً فهمه ولا تحقيقه على علم أصول الشعوب . وإذا كان الاستاذ لا يفهم ما ربيعة وما قيس وما تميم فإنه يفهم — كما نرجو — أن قد كانت في العرب قبائل تسمى بهذه الأسماء كما تسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة . وأن تلك القبائل التي صارت تلك الأسماء علماً عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين ، وأن بعض تلك الأفعال والأقوال كان يذيع ويعرف منسوباً إلى القبيلة التي حدث فيها أو إلى الفرد الذي حدث منه ، وأن ذبوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفاً على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة إلا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب إليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتميم هو الذي يثير الابتسام ولكن أولى بآثار الابتسام. إنكار ذلك القول لجهل معنى تلك الأسماء ، وأولى منه بالابتسام الاستدلال على بطلان ذلك القول بجهل منشأ تلك القبائل .

على أن العلماء حين قالوا من قديم بتنقل الشعر في تلك القبائل لم يقولوه على أنه فرض أو حدس ولكن على أنه ملاحظة تاريخية لاحظوها ومشاهدة شاهدوها . ثم هم لم يتركوا أحداً في شك من معناهم بل قد وضحوه في تحديد وتفصيل . وليس لصاحب الكتاب عذر في جهله ما يريدون لأن ما يريدونه مذكور في الكتاب الذي يُكثر الرجوع إليه ، والذي استمد منه أكثر أمثله في كتابه ، نريد كتاب طبقات الشعراء لابن سلام . فقد ذكر ابن سلام ذلك

التنقل وذكر معه المراد به أو قل ذكر معه الدليل على صدقه اذ قال : (١)

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهامل والمرقشان وسعد بن مالك، وطرفة بن العبد وعمرو بن قميئة والحارث بن حازة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فمنهم النابغة الذبياني . وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعبا ، وليبد والنابغة الجعدي والحطيئة والشماخ ومزرد وخداش بن زهير . ثم آل ذلك إلى تميم فلم يزل إلى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بعد مهامل ومهامل خاله وطرفة وعبيد، وعمرو بن قميئة في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لا يحتاج في فهمه وتبين حقيقته إلى معرفة نسب ربيعة وقيس وتميم معرفة علمية صحيحة كما خيل إلى صاحب الكتاب أو كما يريد أن يخيل إلى الناس .

الانساب وقيمتها في الادب

وقد رأى صاحب الكتاب بعد إذ ابتسم ابتسامته تلك أن ينكر أنساب العرب وقيمتها أو يشك فيها كما يقول على أقل تقدير . وسواء أكان له هذا أم لم يكن ، وسواء أكانت القبائل تعني حقا بأنسابها كما هو إجماع العلماء من قدماء ومحدثين أم لم تكن تعني بها : فإن الحكم على تلك الأنساب ليس إلى صاحب الكتاب لأنه ليس من شأن تاريخ الأدب . ومهما يكن من رأيه فيها وشكه في قيمتها فإنه مضطر إلى هذه الأنساب يعرفها وتاريخها كما كان العرب يعرفونها إن كان يريد أن يفهم الأدب العربي القديم في الجاهلية والإسلام ، وإن كان يريد أن يعين تلاميذه على فهم ذلك الأدب . فقد كان أكثر ذلك الأدب أو على الأقل أكثر الشعر منه عبارة عن تفاخر وتمادح وتهاج . والعرب حين كانوا يعير بعضهم بعضا ويفخر بعضهم على بعض لم يكونوا يفعلون

(١) ص ١٣ ، طبقات ، ليدن

ذلك حسب اعتقاد صاحب الكتاب في الأنساب ولكن حسب ما كانوا يعتقدون
هم فيها ويفهمون منها . ثم هم لم يكونوا في الغالب يتعايرون ويتفاخرون
إلا بالمعروف المستفيض من أسباب المدح والهجاء والفخر . بل كان لدع الهجاء
ووقع الفخر والمدح متوقفا إلى حد كبير على إقرار الناس لما فيه ، أي على
استفاضة فيهم . وسواء أكانت المادح والمفاخر مستفيضة أم غير مستفيضة ،
وسواء أكان المدح والفخر والهجاء قوي الأثر أم ضعيفه ، فإن الشرط الأول
لفهم كلام الشاعر وتقديره هو الوقوف على مراد الشاعر نفسه لا ما نريد نحن
أن نفهم من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا إلى معرفة تفصيل
رأي أولئك القوم في الأنساب وغير الأنساب إن كان يريد أن يفقه شعرهم
أو يؤرخ أدبهم . ولا نظنه يماري في هذا وهو الذي يرى أن التعمق في فلسفة
المعتزلة ودرس التوحيد وما كان بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف ضروري
لفهم خمريات أبي نواس ، وأن الامام بالفلسفة الطبيعية وبما وراء
الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضروري لفهم شعر أبي العلاء . وهو غلو لم
يقبل به أحد قبله ولا نظن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في الرأي
يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب
أولى إلى التسليم بوجوب معرفة أخبار العرب وأنسابها وأيامها كما كان يعرفها
من العرب ، الشعراء وغير الشعراء . أما إذا هو شغل نفسه بتحقيق تلك الأنساب
والأيام أو صدّه عنها توهمه أنها من الأساطير فقد اشتغل بما ليس من شأنه
عما هو من شأنه وسد دون نفسه ودون تلاميذه طريق فقه عصرين كبيرين من
عصور الأدب العربي .

هذا عن مسألة النسب وصلتها بأدب العرب . ولولا أن صاحب الكتاب
مسها من الناحية التي لا علاقة لها بتاريخ الأدب العربي ما احتجنا إلى تناولها
بما تناولناها به .

وفي الحق أن مسألة النسب كما يعرف صاحب الكتاب لا علاقة لها بموضوع الفصل ، ولعل هذا علة اختصاره القول فيها . ولو أنه اختصر القول في غيرها مما هو خارج عن الموضوع كما اختصر القول فيها لكان خيرا له وللقارئ . ولكنه أفاض القول فيما لا يتصل بالشعر الجاهلي واللهجات حتى طغى ذلك على ما كتب فكان أغلبه في غير الموضوع . .

طريقته في تزييف الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات

ان الجزء الذي في الموضوع في هذا الفصل يدور حول نقطة واحدة : أن قبائل عدنان كانت غير متحدة اللغة واللهجة قبل الاسلام ، وأن الشعر الجاهلي العدناني اذن موضوع لأنه ذو لغة واحدة وأوزان مشتركة هي لغة الشعر المقول بعد الاسلام وأوزانه .

وقد رأيت في الفصل السابق أن صاحب الكتاب حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق اثبات أن اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية واللغة العبرية مثلا . وقد رأيت أيضاً أنه لم يفلح . ولكن طريقته هناك على ما تبين فيها من فساد أمثل من طريقته هنا . فقد اعتمد في الاثبات هناك على شيئين اثنين : على قول لأبي عمرو بن العلاء في لغة حمير ، وعلى نقوش ونصوص اكتشفت في الجنوب ذكر خبرها غفلا من التاريخ والمكان والعهد والمرجع . لكنه لم يعتمد هنا في الاثبات إلا على شيء واحد هو قول حكاة عن الرواة لم يحاول أن يسنده بنقش ولا نص ولا شيء يشبه النقش أو النص . قال « فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغتين المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » ص ٩٦ وما نظن « فيقارب الخ » الا من عنده لا من عند الرواة . وكنا نود على أي حال أن

يذكر دليل ذلك الاجماع أو مرجعه فيه فقد يكون في الناس من يشك في قوله هذا أو من يحب أن يستوثق مما أراد الرواة ، فقد نسب صاحب الكتاب منا اليهم قولاً أراد هو به في الفصل الماضي معنى لا يمكن أن يكون الرواة أرادوه . أراد هو في الفصل الماضي باختلاف لغة قحطان وعدنان أن لغة قحطان غير لغة عدنان كما أن الألمانية غير الانجليزية مثلاً ، والرواة لا يمكن أن يكونوا أرادوا معنى كهذا حين قالوا أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة قبل الاسلام ، وإلا كانوا فئة تقول ولا تعقل ما تقول . فكان حتماً على صاحب الكتاب اذن أن يحدد بالضبط المعنى الذي أرادوه قبل أن يبني عليه ، لا أن يترك القارئ يفهم بقريئة ما قرأ من قبل أنهم أرادوا نفس المعنى الذي أرادوه صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه بمن طريق الأبحاث ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلاً على معناه .

وليس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسبته إلى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أرادوه مما نسبته اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بثنائي التعبيرين عن أولهما في المواضع المتعددة التي ذكرهم فيها مقترنين ، ولما أزال التعدد عن اللغات وأبقاه على اللهجات في قوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » من جملة له في ص ٩٧ .

على أنه مهما يكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسبته اليهم فإنه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متباينين وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات »

ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أتيت وجدته غريباً ضعيفاً لا حجة ولا مستند فيه . أليس من الغريب أن صاحب الكتاب الذي يشك في كل شيء يجد صعوبة شديدة في التسليم للقدمات بشيء لم يجد هنا أي عسر في موافقة الرواة على القول الذي نسبته إليهم ؟ أليس غريباً جداً أن ينكر صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كتبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتي هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينكرها في فصل ويميل إلى إقرارها في فصل ؟ ينكرها حين يجد في انكارها معيئاً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة ويقرها حين يجد في إقرارها وسيلة إلى إثبات دعواه في الشعر الجاهلي ؟ كذلك هو في موافقته الرواة على ما قالوا . وافقهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لإثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وإن كانت القرائن تشهد بغير ذلك . نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الأصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاورهم في الدار واختلاطهم بحكم ذلك الحوار في المواسم وفي غير المواسم في الجاهلية بل نفس الحروب التي كانت بينهم وما كانت تستلزمه من تحالف بعضهم على بعض كانت من دواعي ابقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الأصل ، في قول القدمات على الأقل ، وليس في العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت في الفصل السابق أن الدلائل التاريخية تظاهر القدمات فيما إليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بضد ما يقوله الرواة فيما يرويه صاحب الكتاب عنهم يوافقهم صاحب الكتاب ويعقل عنهم ما يروون . أما في الفصل الماضي حين كان من مصلحة دعواه أن ينكر ما ادعاه الرواة من أخذ العدنانيين لغتهم عن القحطانيين فإنه لم يستطع أن يعقل دعواهم تلك . وله ؟ لأن لغة إقليم ما من الجنوب في عصر ما من العصور القديمة تخالف إلى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور !

على هذا الأساس الواهي خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين أن يقولوا باتحاد القبائل في اللغة واللهجة قبل الاسلام وبعده ، وبين أن يقولوا بأن الشعر الجاهلي موضوع بعد الاسلام لأنه لا يختلف عن الشعر الاسلامي في البحر العروضي ولا في قواعد القافية ولا في الألفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن أن الاستاذ البهائي قد حلل لهجات القبائل في الجاهلية حقاً وقارن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل ان الخلاف بينها كان يشمل البحر العروضي وقواعد القافية والألفاظ . هذا هو الطريق العلمي الذي كان عليه أن يسلكه لاثبات مدعاه أو أن يصبر حتى يستطيع أن يسلكه . واذ هو لم يفعل واستشهد بغير مستشهد فلا قيمة في العلم لما ذهب اليه .

تناول صاحب الكتاب بعد ذلك مسألة القراءات في القرآن واعترف قبل أن يتناولها بأنه لم يكن لديه وقت لفحصها وهذا يجعل تناوله اياها على الصورة التي تناولها بها أشبه بالتهجم منه بالبحث وإلا فلماذا لم ينتظر حتى يكون لديه الوقت الكافي والمعلومات اللازمة لفحصها وبحثها على الوجه اللائق فيصدر فيها عن علم ويكتب على بصيرة ؟

وكل الذي يتسع له المقام هنا هو أن ننبه إلى نقطتين : الاولى أن تعرض صاحب الكتاب في تسع صفحات لمسألة القراءات هل هي من الدين وهل يكفر منكرها تعرض " لأمر ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمر ليس في الموضوع كذلك لأنه ليس من اختلاف اللغة أو اللهجة . الثانية أنه لم يأت في مسألة اختلاف اللهجات من حيث الامالة والمد والقصر وما أشبه ذلك بشيء يزيد على ما عرضنا عليك آنفاً ، ولم ينتبه إلى ما نبهه اليه الاستاذ المرحوم

الشيخ الحضري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإنما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كأستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطبقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات ، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغيير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن يكشف في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض القبائل قبل أن توحد المواسم بين اللهجات في الشعر وقبل أن يحكم توحيدها الاسلام .

ويغلب على الظن أن بحثا كهذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على الكشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركا بين القبائل وأيها كان أخص ببعض القبائل دون بعض إن كان هناك في الأمر اشتراك واختصاص ، إذ من البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن أحمد كلها لقريش . والخليل حين حصر بحور الشعر لا بد أن يكون قد استقرى الميسور في عصره من الشعر العربي كله جاهليته واسلاميه ، والميسور في عصره كان أكثر كثيراً من الميسور اليوم من الشعر العربي الصريح لأن حوادث الدهر لم تكن عبثت بسجلاته عبثها الذي عبثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين العباسية والأندلسية ، كما أشار إلى ذلك الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في بعض كلماته . فلو أن الخليل عثر أثناء استقراءه الشعر على شيء مما يتوهمه صاحب الكتاب إذن لأذاعه إذ لم يكن هناك من باعث يعبثه على كتمانها . ولعل كثرة بحور الشعر التي حصرها الخليل راجعة إلى أن بعضها كان يلائم لهجة بعض القبائل في النطق وبعضها كان يلائم بعضاً آخر . وهي نقطة يمكن تحقيقها من عدة طرق أحداها تلك التي أشرنا إليها . والبحث عن هذه النقطة وعن سابقتها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللهجات . فاذ لم يفعل

صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه أن يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الأوزان راجعاً إلى تعدد اللهجات قبل أن يغلو ذلك الغلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب مما فعل الخليل .

نعرض الآن لاعتراض اعترضه صاحب الكتاب على نفسه مؤداه لم استقامت أوزان الشعر للشعراء بعد الاسلام مع بقاء تعدد اللهجات . نعرض له لأنه يكاد يكون الموقف الذي يشبه أن يكون علمياً في الكتاب وإن كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سؤاليه . لم يأت صاحب الكتاب في الإجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها أي ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة عامة هي لغة قريش » ص ١٠٨ وهذا إن هو إلا تكرار لمعنى قوله « قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » وقوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ولكن هذا المعنى المعاد ليس يصلح أن يكون جواباً على ذلك الاعتراض إلا إذا ثبت أن أوزان الشعر الإسلامي التي تبلغ ستة عشر بحراً أو تزيد كانت كلها أوزاناً قرشية ، وإلا إذا عُرِف بالفعل بعض الأوزان الأخرى التي كان يتخذها غير القرشيين من الشعراء الجاهليين . وليس شيء من هذا بمعروف ولا قرشية تلك الأوزان الستة عشر بثابتة . بل لقد نقل صاحب الكتاب فيما نقل عن ابن سلام ان قريشا نظرت « فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثر منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأني أن تكون تلك الكثرة في الأوزان عن هذه القلة في الشعر ؟ أي هل يمكن أن يكون الاسلام قد جاء وقريش مختصة بكل تلك الأوزان على قلة حظها من الشعر في الجاهلية ولغير قريش غير تلك الأوزان مما يناسب كثرة حظها من الشعر ثم يذهب غير القرشي فجأة مع ان الاسلام لم يسد فجأة ولا

يبقى من الأوزان إلا القرشي ؟

ثم ما الاسلام وما الشعر ؟ ان النبي لم يقل الشعر . والقرآن ليس بشعر . فلماذا يدع أكثر العرب أوزانهم التي ألفوا إلى أوزان لم يالفوها لا تتفق مع لهجاتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمضطرهم إلى ذلك لأنه ليس من تلك الأوزان في شيء ؟ ألا أن النبي بعد اثني عشرة سنة من الرسالة على الأقل كان يستنشد حسباناً وعيد الله بن رواحة ويأمرهما أن يذودا عن المسلمين ؟ إذن فأين ما قيل في الجاهلية والاسلام قبل أن يستنشد الرسول صلوات الله عليه حسناً أو غير حسان ؟ يزعم صاحب الكتاب أن ما كان من شعر أمية بن الصلت « هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع » ص ١٥٣ فهل كان كل شعر الجاهلية أو شعر الفترة الأولى من الاسلام هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام ؟ وإذا لم يكن - وهو طبعاً لم يكن - فأين بعضه يشهد لصاحب الكتاب ، فيما يوسوس من أن الأوزان الشعرية لم تكن مستقيمة للناس قبل الاسلام وانما استقامت لهم بعده حين تبعوا قريشا في لغتها أو بالأصح في لهجتها بعد أن ساد القرآن ؟

على أن حسانا وابن رواحة رضي الله عنهما لم يكونا قرشيين ، بل كانا من الأنصار ، والأنصار من الأزد ، والأزد يمنية ، وصاحب الكتاب يريد أن تكون يمنية الشمال كيمنية الجنوب مخالفة للعدنانية ، بل للقرشية ، في اللغة فضلا عن اللهجة ، فكيف استقامت تلك الأوزان لحسان ولغيره من شعراء الأنصار وهم كانوا فضلا عن يمنيتهم يسكنون بعيداً عن مكة في يثرب ، في المدينة ، والمدينة لم تخضع لمكة في جاهلية ولا اسلام ؟ أليس عجيباً ألا يكون هناك بيت من شعر أو أثارة من علم تشهد لصاحب الكتاب فيما ذهب إليه ثم يمضي على

وجهه لا ياوي على هذه الحقائق التي تناديه عن حفاي طريقه أنه من طريقه على خطر وضلال بعيد ؟

ومن عجيب أمر الاستاذ أنه بعد أن كتب نحو صفحتين عن سيادة لغة قريش بعد الاسلام لم يمس فيهما نقطة من النقط السابقة ووصل إلى النقطة التي هي فصل الموضوع من الوجهة التي يكتب منها وهي نقطة « أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يعرج على هذه المسألة إلا بقوله « أما نحن فنتوسط ونقول انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على الأطراف العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكن تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت إلى الاستاذ البحاث كيف يجب ؟ إنه في الإجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء أن التوسط فضيلة ! والتوسط فضيلة غالباً ولكن في الاخلاق . أما في العلم فإن الوسط يستوي والطرفين حتى يرجح واحد منها بدليل . ولم يأت صاحب الكتاب بدليل أو شبه دليل على أن التوسط هنا هو والواقع سواء . فإن استحالة مكة في الجاهلية إلى وحدة سياسية كالتى يظن إن هو إلا أمر يتوهمه الاستاذ لأنه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان لتلك الاستحالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فإن صاحب الكتاب قد هدم يمينه ما بناه عليها بشماله ، ونفى في آخر عبارته ما أثبتته في أولها من سيادة لغة قريش قبيل الاسلام . ألا ترى إلى قوله : « ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر » ؟ وإذا لم تكن شيئاً يذكر فماذا كانت ؟ ولكن كأن صاحب الكتاب أراد أن يحترس من الهوة التي تنتظرة اذا سلم بسيادة لغة قريش قبيل

الاسلام فأوقعه الاحتراس في هذا التناقض الذي تراه . ولم ينجح من الردّي في تلك الهوة بعد .

لم يجد صاحب الكتاب حرجاً بعد ذلك في أن يبني على ذلك القول المتداعي بقوله « فنحن اذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه » ص ١١٠ . ولكن تلك السيادة التي لم تكن الا قبيل الاسلام والتي لم تكن شيئاً يذكر لا تصلح قط لأن يفسر بها اتفاق اللغة واللهجة لا في شعر معاصري الرسول ولا غير معاصريه من أهل الحجاز أو من غير أهل الحجاز .

في هذا المقام في الطبعة الأولى من كتابه أحس المؤلف بأن هذه المسألة — مسألة هل سادت لغة قريش قبل الاسلام — مسألة فنية دقيقة واعترف بأنها « في حاجة إلى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح به المقام في هذا الفصل » . أما في هذه المرة فقد حذف هذا الاعتراف ومضى كأنه في فترة ما بين الطبعتين قد قام بالتفصيل والتخفيف اللازم وان لم يأت بشيء لم يكن يعرفه منذ سنتين .

وخلاصة ذلك التفصيل والتحقيق الذي جاء به هي : ان اللغة الفصحى الموجودة في القرآن والحديث لغة قريش . فاذا اعترض القارئ بأن « هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش في قبائل الحجاز ونجد » كقيس وتميم المضريتين . والأوس والخزرج اليمينيتين ، وقبائل اليهود في شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب وانتماء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر » ! يشير إلى رأيه الذي أورده في فصل الأدب الجاهلي واللغة . وغفل هنا كما غفل هناك عن أن انكاره نسبة تلك القبائل

إلى غير قريش يدخلها في قريش ويذهب باعتراضه على الشعر الجاهلي العدناني من طريق اللهجة كما ذهب هناك باعتراضه على الشعر الجاهلي القحطاني من طريق اللغة .

وكأنه أحس من بعيد أن إنكاره نسب تلك القبائل ليس بجواب فقال « ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الاسلام » - سيادة « تذكر » بالطبع وإلا لم يغن هذا الاستدراك شيئاً في الجواب على الاعتراض . ومعنى استدراكه هذا أنه لا يرى غريباً أن يفهم تلك اللغة من ليس قرشياً من قبائل الحجاز ونجد لسيادة لغة قريش عليه . وشرع بالفعل يتلمس أسباب تلك السيادة فردّها إلى ثلاثة : إلى « سلطان سياسي حقيقي » « يعتر بسلطان اقتصادي عظيم » « يعتر بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال واخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية » ص ١١٢ . لقد فرضت قريش لغتها على من حولها من أهل البادية إذن ! « وكانت هذه الأسواق التي يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش » ! فهل لا يزال الأستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر الجاهلي العدناني بأنه مستقيم البحور والأوزان رغم اختلاف اللهجات ؟

إن الشيء المهم الذي يبرز واضحاً من كلامه هو أنه يرى أن قد كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من قبائل الحجاز ونجد . وليس يهمنا الآن أن تكون تلك اللغة المشتركة لغة قريش في الأصل كما يرى ، أم لغة أدبية عامة ، كما يرى غيره ، نشأت عن امتزاج الفصح من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الأدبية في الظروف المختلفة كالمواسم والأسواق والحج . وبقي أن يحدد معنى قوله « قبيل الاسلام » ليزول الخلاف

في هذا الصدد بينه وبين « أنصار القديم » من مشاركة ومستشرقين ، وليرتفع كل اعتراض له على الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات . ولو كان صاحب الكتاب لا يشتغل بالوسيلة عن الغاية لما اشتغل بمسألة سيادة لغة قريش عن المسألة التي ساقته اليها وتوقفت عليها -- مسألة ما إذا كان من الممكن عدم اختلاف الشعر باختلاف اللهجات قبل القرآن كما قد أمكن عدم اختلافه مع اختلاف اللهجات بعد القرآن -- وإذن لما ترك هذا الموضوع قبل أن يبدي في هذه المسألة الأصلية رأيا واضحا ، ولوجد لو حاول ابداء رأي أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التي عبر عنها بقبيل الاسلام ليرى أمي أكبر أم أصغر من الفترة التي قيل فيها ما صح . عند القدماء من الشعر الجاهلي العدناني ، أي الفترة التي تبدأ من أواخر القرن الخامس بعد الميلاد بعد أن غلبت قريش على مكة بنصف قرن تقريباً .

ولكن صاحب فصل « الشعر الجاهلي واللهجات » هو نفس صاحب فصل « الأدب الجاهلي واللغة » ، والعوامل التي جعلته يخطئ جوهر الموضوع هناك جعلته يخطئ جوهر الموضوع هنا ويمضي على وجهه : تارة يتساءل عن أصل لغة قريش ليعرب عن يأسه من الوصول يوماً ما إلى جواب ، وتارة يبين كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب جواباً على اعتراض عليه لم يفهمه من « بعض أنصار القديم » ، وتارة يتخذ اتفاق القرآن والشعر الجاهلي مركباً إلى الطعن في امانة القدماء ويراه أمراً لا ينبغي أن يحمل على الاطمئنان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح له مثله ويستطرد إلى حكاية ابن عباس ونافع بن الأزرق ليتكاف انكارها وليست بنافعته ان بطلت ولا بنافعة خصومه كثيراً اذا صحت ، ثم لا يرى بأساً في سبيل انكارها أن يحرف بعض المروي من كلامهما قليلاً اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلاً من « ما رأيت أروى منك قط » .

ويجيب على لسان ابن عباس : ما رأيت أحفظ من علي ، بدلا من « ما رأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يرويها المبرد ^(١) . وقد تكون « ولا أعلم من علي » من زيادات الشيعة كما يوسوس ، ولكن « ما رأيت أروى من عمر » هو الجواب الذي يهم في الحكاية ، ولم يحذفه الشيعة الذين ابتدعوا الحكاية في ظنه وإن حذفه هو الآن .

ولسنا ندري ماذا يريب صاحب الكتاب من اتفاق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن وقد أجهد نفسه في أن يثبت سيادة لغة قريش قبيل الاسلام على قبائل الذين قالوا الشعر الجاهلي ، وأقر في موضع آخر من الكتاب أن لغة القرآن هي لهجة العرب في عصره « أي في العصر الجاهلي » . أي غرابة في أن يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث أن يُحاكَم إلى العقل من يفكر بهواه .

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي واللهجات » عن اثبات فرضه أو ترجيحه أو تبريره ، كما عجز عن ذلك كله في موقفه السابقين موقف الأدب الجاهلي واللغة ، وموقف الحياة الجاهلية بين الشعر والقرآن ، فانه لم يبق من تمام نقده بحثه هذا الا التنبيه إلى الجانب الآخر الذي ازداد رسوخاً بهذا العجز : جانب صحة الشعر الجاهلي الذي صححه القدماء وأيدهم في تصحيحه المستشرقون . واتضح قوة موقف القدماء بعجز اضداده عنه أمر طبيعي كاتضح قوة جبهة ما اذا ارتد العدو منهزماً عنها بعد أن والى عليها الهجمات . وليس هناك شك في أن الواجب على صاحب الكتاب الآن أن يدع فرضه هذا جانباً ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن

(١) الكامل : الجزء الثاني ص ١٤٤ - ١٤٥

يتنزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقف جديد مقترح وموقف العلم ، فان سنة العلم في هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه القديم عن الدفاع . وحتى يتضح له في غير شك فضل قوة الموقف الجديد على قوة الموقف القديم الذي كان يستمسك به جمهور أهل العلم قبل ورود الرأي الجديد . فالقاعدة التي هي ضمان الوثوق من الاصابة عند العلماء هي : القديم على قدمه حتى يتبين ما هو أقرب منه إلى الحق . ونظن أن قد تبين أن موقف صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن موقف جمهور أهل الفقه من العلماء اليوم . وإن كنا لا نطمح أن يلقي هذا تسليماً من صاحب الكتاب .

العربية ولغة قريش

على أننا نحب قبل أن نختم هذا الفصل أن ننبه إلى شذوذ اضطر إليه صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد نقده ولم نشر إليه في فصلنا هذا إلا من بعيد . ذلك هو موقفه ازاء لغة قريش وتغليبها إياها على لغات العرب قبيل الاسلام وجعلها اللغة الفردة التي بقيت من بين تلك اللغات واستيثاسه أن يصل إلى أصلها في يوم من الأيام . هذا الموقف نتيجة لازمة للشك الذي تعودته في كل ما لا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي (ﷺ) من قريش ، وأن القرآن خاطب قريشاً أول ما خاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة القرآن . فاللغة العربية هي لغة قريش . ثم يقف ولا يسلم وراءه هذا بشيء . لأنه لا يريد أن يسلم إلا بأقل ما يمكن من الأمور . وهي خطة كانت تحسن لو أنه يتكلم عن شيء كان يجهله هو ويجهله الناس حتى بدأ هو يبحث فيه . لكنه يتكلم عن نقطة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيها على رأي — من لدن أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة إلى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبيئة . فالرأي السائد بين علماء اللغة أن لغة قريش لهجة من لهجات لغة عامة هي في صميمها هذه التي بين أيدينا . وصاحب الكتاب يريد أن يجعل هذه اللهجة هي الأصل لغير ما سبب سوى أنه لا يريد أن يسلم للقدماء بشيء . هو مستعد لأن يسلم أن قد كان هناك لغات مختلفة بعدد القبائل ولكنه غير مستعد للتسليم بأن تلك اللغات كانت في صميمها متحدة ، وأن الاختلاف بينها كان في جزئيات لا تعدو أن تجعلها لهجات متعددة للغة واحدة ، وهو مستعد للتسليم بأن قريشاً فرضت لغتها على غيرها من قبائل الحجاز ونجد قبيل الاسلام وإن لم يكن في التاريخ ما يدل عليه ، ولكنه غير مستعد للتسليم بأن اختلاط تلك القبائل في الظروف المختلفة في العصور الطويلة قرب بين لغاتها شيئاً فشيئاً حتى نشأ عنها بطول الزمن لغة واحدة في الأدب ذات لهجات متعددة في الكلام اتخذتها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها ، لأن قريشاً لم تعد أن تكون قبلاً من القبائل مهما يكن من امتياز قبيلها في بعض الأمور التي أكسبها إياها نزولها حول البيت . وكل ما كان من فرق بين قريش وغيرها في ذلك على ما يظهر هو غلبة اللغة الأدبية العامة على لهجة قريش لقرب منازل قريش من تلك الأسواق التي كانت فيما كانت مجال المباريات الأدبية في المواسم فكانت قريش تحضر تلك الأسواق يجمعتها ويحضرها غيرها من القبائل بوفودها فتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ، لغة الشعر على الأخص ، في القبائل وتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ولغة الكلام في قريش .

ومهما يكن من ذلك فإن التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في المجامع ، أو أنهم كانوا يجدون مشقة في التفاهم عند الخطاب ، سواء التقوا أفراداً أو جماعات في الحروب أو المواسم أو عند ملك من الملوك . ولقد جاء الاسلام وعرض النبي ﷺ نفسه على القبائل في المواسم ، وجاهد العرب مجتمعين ومفرقين ، ووفدت عليه وفودهم من جميع أنحاء الجزيرة ، وكتب

الكتب إلى الجهات . وأرسل من رجاله في القبائل على اختلافها من يفقههم في الدين ، ومن يجمع الزكاة . فأم يرو التاريخ أن شيئاً من ذلك كشف عن اختلاف بين العرب في اللغة يصعب معه التفاهم عند الخطاب . حتى اليمن القريبة أسلمت على يد علي رضوان الله عليه من غير أن يلقي منهم أو يلقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ممن لا يمكن أن يكون تأثر بالاسلام في لغته ، واختلطت عند القتال السرايا بالسرايا والجيوش بالجيوش وكان الانذار والاعذار إلى المرتدين قبل كل قتال ، واختلطت بعد توبة المرتدين الأفراد بالأفراد والجماعات بالجماعات في كل ساح من ساحات الجهاد ، فأم يرو التاريخ أن اللغة قامت حائلاً دون التفاهم اللهم الا في حادثة واحدة أو في حادثتين استغلق فيهما المعنى بكلمة في جملة . الا يدل ذلك دلالة واضحة على أن لغة القبائل كانت في صميمها واحدة ؟ قد توجد الكلمة في بعض القبائل بمعنى غير معناها في الأخرى ، وقد ينطق بالكلمات على وجه مختلف قليلاً أو كثيراً بين القبائل ، ولكن اللغة في أصولها وفي جمهرة كلماتها واحدة عند الجميع .

ويزداد هذا وضوحاً بما دوّنه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فأما اللهجات فقد ذكر الاستاذ الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته (١) وردّ ما ذكر منها الى تسعة أصول تنفرع الى نحو ثلاثين فرعاً نسب منها نحو عشرين الى ثماني عشرة قبيلة أو بطن من قبيلة وترك نحو عشرة غير منسوبة . فمن تلك الأصول التسعة ثمانية لا تحول دون الفهم . فأنت لا تحول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان قائم كما يقول غير الحجاز ، ولا « إن هذان الرجلان » كما يقول بنو الحرث بن كعب أو « إن هذين الرجلين » كما يقول غيرهم من العرب ولا

(١) تاريخ اللغة والأدب في العصر الجاهلي لطلبة السنة الأولى من دار العلوم العليا

« يَخْرُجُ » كما تقول بهراء أو يخرج كما تقول غير بهراء ولا « مشاء الله » كما يقول أعراب الشحر وعمان أو ما شاء الله كما يقول غير الشحر وعمان ولا « هما اللذان فعلاً كهذا » أو هما اللذان فعلاً ولا هذا البقر أو هذه البقر ولا أنت الذي فعلت أو « أنت ذو فعلت » . ولكن بعض فروع الاصل التاسع - أصل الابدال - قد تتنكر بها بعض الكلمات وان كنا لا نظن الحمل تتنكر بها خصوصاً على من نُبِّه اليها . فأنت إذا قرأت « هَرَادَ » لم تفهمها ولكن لا يصعب عليك اذا سمعت « هراد أن يفعل كذا فلم يقدر » أن تفهم أن معناها أراد وأنت اذا رأيت « عَيَّ » و « عَالِكٌ » لم تفهمهما حتى اذا سمعت « كل عَيَّ هَالِكٌ » و « هذا ليلٌ عَالِكٌ » لم يبعد عليك أن تفهم منهما « كل حي هالكٌ » و « هذا ليل حالك » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء .

وعلى كل حال فأكثر أنواع الابدال إبدال طبيعي بين الحروف المتقاربة المخارج كابدال الهمزة هاء أو عينا أو بالعكس وإبدال الميم بباء أو نونا أو بالعكس مثل إنه وعينه^(١) وما اسمك وبا اسمك^(٢) وامتقع وانتقع . ولا يفوتنا أن ننبه هنا الى أن قليلاً جداً من هذا كله ما يخرج به الشعر من وزن الى وزن ، ولا أن ننبه الى أن هذا الباب قد دخلت منه كلمات كثيرة جداً في اللغة العربية الحية مما يوضح أثر الاختلاط في التوحيد بين لغات القبائل ، أو بالأحرى في التقريب بين لهجاتها .

وأما الامثلة التاريخية التي تدل على أن ما يسمى لغات العرب انما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوثقها من غير شك ما ضبط ودون من قراءات القرآن . فإن كل آية تقرأ على قراءة منها مثل

(١) لهجة تميم وقيس

(٢) في لهجة مازن

تاريخي لا شك فيه . وقد ذكر المبرد فيما ذكر انه قد قرىء ^(١) « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله » بمعنى رأفة . وأنه قد قرىء ^(٢) « أفتَمَرُونَهُ عَلَى مَا يَرى » بمعنى أفتدفعونه عما يرى بدلاً من « أفتمارونه على ما يرى » ، وأن في مصحف ابن مسعود ^(٣) (وِدُّوا لَوْ قَدَّهْنِ فَيُذْهِبُوا) والقراءة « فيذهنون » على العذات . ومصحف ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري انها بحيث سموا ولكن نقل المبرد عنه يدل على أن المحو كان من أيدي دهماء الناس لا من أيدي العلماء . وعلى أي حال فالأمثلة التي ذكرها الطبري نفسه هي من نوع اختلاف اللهجات مثل قراءة زيد ابن ثابت « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوه » وقراءة ابان بن سعيد وعثمان « ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت » .

وهناك أمثلة أخرى تختلف فيها الكلمات الدالة على المعنى الواحد كالذي يروى من أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يفهم قول النبي ﷺ حين قال له ناولني السكين حتى اذا فهم قال : ألمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أو تسمى عندكم سكيناً ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعد من ارث العربية الحية . وقد قرأ عبد الله ابن مسعود (ما ينظرون إلا زُفِيَةً) ^(٤) والقراءة (إلا صَبِيحَةٌ) والمعنى واحد . ومثل هذا الاختلاف موجود بين جميع اللهجات في جميع اللغات ولكنه قليل في العادة بين اللهجة واللهجة ، وأبو هريرة لا بد أن يكون عاشر النبي طويلاً قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعياً إلى مثل ذلك الاستغراب .

وعلى أي حال فالأسباب التي كانت تعمل للتقريب بين لهجات العرب قبل الاسلام كانت أسباباً عامة كالتي تعمل بعده ، وكانت موجودة عاملة

(١) كامل اول ص ٣٢٤

(٢) كامل اول ص ٧٣٥١

(٣) كامل ثان

(٤) تفسير الطبري والكامل للمبرد

قبل أن تنزل قريش مكة في القرن الخامس الميلادي وقبل أن يصير لقريش سلطة من تلك السلطات التي زعم صاحب الكتاب انها فرضت لغة قريش على القبائل .

والمستشرقون يرون هذا الرأي مع القداماء ويؤيدونه بالتاريخ ويجعلون للشعر نصيبا موفورا من ذلك التقريب . ولعل من الخير أن ننقل لك من الفصل الذي كتبه الدكتور شورتز وليونارد كنج في « عصر البطولة قبيل الاسلام »^(١) قولهما :

« وقبل أن تؤسس مكة بزمان طويل كان من عادة الحاج أن يجتمعوا في بعض الأماكن في الأشهر الحرم يقيمون أسواقا يتبادلون فيها السلع كما يتبادلون منتجات القرائح . وكان أشهر تلك الأسواق عكاظ ، كان يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحاؤهم يتنافسون في الأشعار لمنشدونها مدحا لعشائريهم وإشادة بأعمال رجالهم أو اجتهدا في الفوز بالجائزة التي كانت تعطى لأحسنهم غزلا ونسبيا . وكان مشايخ القبائل يرأسهم من ينصبونه « أمير الشعراء » يحكمون في تلك المسابقة التي كانت تقام في أشهر السلم والتي كان يُتشفو إلى نتيجتها في جميع أنحاء بلاد العرب » .

وقد تناول تاريخ المؤرخ العالمي بالتبيين نواحي أخرى من نواحي الحياة في تلك الأسواق في فصل « صبح تاريخ العرب » قال :

« ... وفي أيام ما قبل الاسلام على بعد يوم فقط من مكة كان يقام السوق والمجتمع السنوي العظيم سوق عكاظ نسبة إلى السهل الذي كان يقام فيه ذلك الاجتماع القومي . كان يأتيه الناس من جميع الطبقات من جميع أنحاء شبه جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذي القعدة الذي كان يسبق شهر الحج في

(١) تاريخ هارمزورث العالمي ج ١٨٩٢ وما بعدها

الجاهلية كما يسبقه في الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والألعاب وتناشد
الأشعار وجميع أنواع الملاهي تروّج على الناس من عناء ما كان يبرم من
أعمال تجارية هامة في سوق عام يكاد في شموله واتساعه يرتقي إلى أن يكون
معرضاً قومياً . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في
أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والحلف والتعاهد والثأر والتقاضى .
فكان أولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب أن تدعي ، يجتمعون في
نوع من منتدى عام لا يقل عراقة في القدم عن منتدى طيبة وإن كان أثره ما
دام قائماً أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتيح لمنتدى طيبة في
قديم اليونان . وكان لرؤساء قريش المقام الأول في ذلك المجتمع لقربه من
ديارهم ، ولما كان لهم من ثروة وشجاعة وحسن خطاب .

فأنت ترى أن اختلاف العرب إلى أسواقها ومواسمها واستباقها إلى
التنافس في الشعر أقدم كثيراً من العهد الذي ظهرت فيه قريش . والعرب
كغيرهم لا بد لهم إذا اجتمعوا أن يتفاهموا وإذن فلا بد أن لهجات العرب
لم تكن في ذلك الوقت بحيث يصعب فهم إحداها على من ليس من أهلها فهي
إنما كانت صوراً متقاربة لشيء واحد تتفق فيما بينها في الأساسيات كما تتفق
ثمار الشجرة الواحدة أو أشجار الفاكهة الواحدة . والشجرة القرشية كانت
أقرب إلى النضوج من غيرها ولكنها لم تعد أن تكون شجرة من شجرات اللغة
العربية ولهجة من لهجاتها .

نقد بقية الكتاب :

نظرة اجمالية

لا ندري إن كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب أن نتناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التي بنيت عليه . والناظر في تلك الفصول يرى خللاً كثيراً ، بعضه خارجي راجع إلى ارتباطها بذلك الفرض المنهار ، وبعضه داخلي ناشئ عن عيوب ذاتية كالتى بدت في الكتاين الأولين .

فالكتاب الثالث في « أسباب انتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبلغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا إليه اضطرار المؤلف إلى التوسع في الأسباب توسعاً يناسب سعة الفرض المراد تعليله . فلما لم يجد المؤلف في وقائع التاريخ ما يتسع لذلك التعليل حرف التاريخ إلى ما يلائم ذلك الفرض ، وجعل تاريخاً ما ليس بتاريخ .

والكتاب الرابع في « الشعر والشعراء » عبارة — في صميمه — عن عرض أشعار طائفة من الجاهليين على ذوق المؤلف لا على أذواق أصحابها أو خصائصهم فما لم يوافقهم منها رفضه . ومعنى هذا عند التحليل أن صاحب الكتاب رفض أشعار تلك الطائفة لا لأنه اضطر ولكن لأنه أراد .

والكتاب الخامس عنوانه « شعر مضر » ، وإذا قرأته وجدته قد نسج في شعر المضرين على المنوال الذي نسج به في شعر غير المضرين ، ووجدت أكثره بعد ذلك عبارة عن تمهيد لإيراد مقياس لصحة الشعر ابتكره الأستاذ وسماه مقياساً مركباً وطبقه على شعراء خمسة : أولهم أوس بن حجر وآخرهم

النابعة . وقد خرج من ذلك التطبيق على أن أوسا استاذ للباقيين في الشعر على الراجح وفاقا لبعض أخبار ذكرها الأقدمون ، ويخرج النقد من ذلك المقياس وتطبيقه على أن الشعراء أجمعين المتقدم منهم والمتأخر ينبغي أن يكونوا تلاميذ أوس : اذ قليل من لم يقل شعرا فيه من التصوير المادي مثل ما في شعر النابعة أو زهير أو الخطيئة أو كعب بن زهير .

فإذا ما تخطيت الكتاب الخامس لم تجد إلا كتابين صغيرين في الحجم قليلين في المادة أولهما عنوانه « الشعر » ذو ثلاثة فصول خيرها أوسطها ، وصاحب الكتاب أكثر اعتدالا فيه منه في سائر الكتاب . وثانيهما عنوانه « النثر الجاهلي » وهو أصغر الكتب جميعها حجما ومادة ولكنه أكبر الكتب كلها عائدة على صاحب الكتاب ، إذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب أن يغير من اسم كتابه بعد مصادرته توصلا إلى إخراجه وإن بقيت شخصية الكتاب واحدة في الحالين . فذلك الكتيب كما يقولون سبب وجود الكتاب بعد انعدامه . هو *Raison d'être* الكتاب كما يقول الافرنج . فإذا ما جثته وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر من أجلها الشعر الجاهلي !

هذا هو منحى الكتب الخمسة الباقية التي نرى من التضييع أن نتناولها بالنقد المفصل ، والتي نتردد الآن في تناولها بالنقد المجميل لشكنا في إمكان ذلك من غير أن نكرر لصاحب الكتاب من عيوب النظر والاستدلال ما قد تجلّى في الكتابين الأولين . ولكن لعل تمام النقد يقضي بهذا . لعله يقضي باستعراض بقية الكتاب في سرعة واختصار وإن تعرضنا بذلك لشيء من التكرار .

١ - أسباب (انتحال) الشعر

وقد كنا نظن الانتحال معناه إدعاء الشخص لنفسه ما ليس له من الشعر أو القول حتى جاء صاحب الأدب الجاهلي فاستعمل الكلمة بمعنى وضع الشعر ونسبته إلى من لم يقله وكنا نظن أن نسبة الشعر إلى من لم يقله ناشئة أكثرها عن الجهل ، فهي نوع من أنواع الخطأ والتخليط لا من أنواع الكذب ، حتى جاء صاحب الكتاب فلم يجعل لمثل هذا النوع من الخطأ موضعاً وجعله كله من الكذب العمد : وكنا نظن الوضع والانتحال ظاهرة فردية يأتيها من الشعراء بعض من قل حظه من الصدق حتى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وتقع فيها أمة بل أمم بأسرها .

ومهما يكن من ذلك فقد كتب صاحب الكتاب فصولا في أسباب « الانتحال » وقدم بين يديها فصلا في أن « ليس الانتحال مقصوراً على العرب » ذهب به الوهم فيه إلى أن « أنصار القديم » يجزعون جزعا شديدا من تلك الظاهرة الأدبية ظاهرة « الانتحال » . وكأنه أراد أن يحبك عليهم أطراف الجزع فاستنبط لهم تلك الظاهرة من طريق لا يستطيعون منه فرارا ، طريق المقارنة بين العرب وبين اليونان والرومان . فالعرب واليونان والرومان أمم تكاد عنده تكون سواء في كل شيء لأنها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد حُمل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد حُمل على العرب وقد كشف عما حُمل على اليونان والرومان الديكارتيون ، فالديكارتيون هم الذين سيكشفون عما حُمل على العرب . وما الأستاذ قد بدأ فمد يده ليزيح عن ذلك المحمول الغطاء .

ولو كان في القدماء أو أنصارهم من ينكر أن قد كان هناك نحلة وانتحال
لكان مثل هذا الكلام رغم تفككه مفهوماً من الاستاذ . لكن القدماء أنفسهم
سبقوه بثلاثة عشر قرناً إلى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب الجاهلي
وغير الجاهلي . وهو فيما حاول تبيانه من أسباب ذلك لم يزد على أن اتخذ
ما قال ابن سلام وما رواه صاحب الاغانى جرثومة تكاثرت تحت قلمه حتى
غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه . وكل الفرق بينهم وبينه انهم
اعتدلوا او تطرف ، واقتصدوا وأسراف ، ووقفوا في القول بالحمل على
الجاهليين عند حد الدليل ولم يقف عند حد . فلم يجعلوا الشعر الجاهلي
كله محمولا وهو يريد أن يجعله محمولا كله ، فان أنكر أحد عليه ذلك
الشطط عد ذلك انكاراً للوضع والانتحال جملة ، وطفق يثبت الوضع
والانتحال بما لا يثبت منهما شيئاً . طفق يستشهد على ما كان من العرب بما
كان من اليونان والرومان لأن الجامعة التي جمعتهم في القدم تجمعهم بزعمه
في الوضع والانتحال أيضاً ، سنة^(١) من الله جرت على اليونان وغير اليونان
فلماذا تتخلف في العرب ؟

والحق أنا لا ندري لماذا تتخلف أو لماذا لا تتخلف ، لأننا لا ندري انها
سنة من السنن ، في الامم القديمة أو في الامم الحديثة . وكل الذي ندرجه أنها
إن كانت سنة فإنها لم تتخلف في العرب اذ يكفي في تحقيقها ما شهد به قدماء العرب
أنفسهم من الوضع على الجاهليين . وإذن فليس هناك ما يستسيل فصاحة الاستاذ
حمية لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها . اللهم الا أن تكون تلك السنة أو ذلك
القانون الذي استكشفه الاستاذ كمياً لا كيفياً ، يستطيع الاستاذ به أن يقدر
كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لا أن يثبت مجرد وقوعهما ،

(١) في الأدب الجاهلي ص ١٨٩

وأن يكون الأستاذ قد قدر به الوضع في العرب فوجده مثله في اليونان ، وأن يكون قدره في اليونان فوجده يشمل كل شعرهم القديم أو يكاد . إذن يكون قديم العربية في مصر وأنصار قديم العربية واليونانية في أوروبا سواء في جهل هذا القانون أو التكذيب به . وهم في ذلك معذورون لأنه يخالف الواقع مما يعرفون .

هوميروس

لقد ذكر الأستاذ هوميروس مراراً في كتابه ، ولكن عبثاً تستوضح من كلامه موقف النقد الحديث لبقاء هوميروس . وإذا كان هناك فيما حدثك به شيء أوضح من غيره فهو أنه لم يصح لهوميروس ، ولكثير غيره ، شيء عند النقد الحديث ، وهو موقف قد وقفه النقد حقيقة من هوميروس يوماً ما ، ولكن ذلك اليوم قد مر عليه الآن أكثر من مائة عام جاء فيها بعد وُلّف الألمانى قائد ذلك المذهب رجال مثل اتفرد مولر وفيلكر ونترش درسوا المسألة الهومرية درساً مستقصى وأسرفوا في العناية بها حتى كان منهم من درسها وكتب فيها من الناحية اللغوية وغير اللغوية أكثر من ثلاثين عاماً وكانت نتيجة تلك الدراسة المستقصاة أن تلاشى التطرف الولفي وثبت لهوميروس شيء كثير صحيح^(١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الإلياذة قد أدى سليمان بالفعل إلى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ، وأسسن على يديه مدرسة تنقيب عما قبل التاريخ كشفت عن مدينة ميّقنّيّة Mycenaean كانت في عصر هوميروس أو كان عصر هوميروس في آخرها ،

(١) انظر مقدمة الإلياذة للعلامة سليمان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ . وانظر المسألة الهومرية The Homeric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية .

وكشفت عن مدنيات آخر أقدم كثيراً من عصر هوميروس كان مركزها
كريت سماها السير هنري ايفانز بالمدينات المينوية نسبة إلى مينوس الملك
الذي ذكره هوميروس حين قال في الأوديسة « وفي كريت توجد كنسوس
مدينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لزفس
القدير » ^(١) . ولم يكن التاريخ يعلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك
الخرافي كان ملكاً تاريخياً عاش في كريت حقاً ، وفي كنسوس من مدن كريت
ثم في قصره الأبيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان
من رخام وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة Labyrinth
التي تحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة ^(٢) لا خرافة . وبالجملة فان الأمر في
القصص الهومييري أبعد كثيراً مما يريد صاحب الادب الجاهلي ان يفهم الناس فقد
كان الناس ، كما يقول جورج جلاسجو ^(٣) ، يطمثون إلى أنه خرافة حتى
أواسط القرن التاسع عشر حين يثس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من
تحليل تلك الخرافات إلى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهي وجهة « كان
مقدراً عليها أن تنقلب بطريقة بسيطة رأساً على عقب » ^(٣) يشير إلى حكاية
شليمون وكيف حملة اعتقاده وهو طفل في صحة الالبابذة على الاقتصاد
ليستطيع التنقيب عن طروادة ، ذلك التنقيب الذي كشف عن المدينة الميقنية
والذي وضع به أساس البحوث الحديثة عما قبل التاريخ .

فأنت ترى أن الامر قد تعدى ثبوت الالبابذة والهوميروس إلى
ثبوت معالم القصصين ذاتهما ، وانه بينما النقد الأدبي الحديث قد صحح

(١) أنظر مقال جورج جلاسجو عن الاستكشافات في كريت في مجلة «الاستكشاف Discovery»
يونيه سنة ١٩٢٠ .

(٢) أنظر المقال الثاني لجورج جلاسجو في مجلة الاستكشاف اغسطس سنة ١٩٢٠ .

(٣) جورج جلاسجو مجلة Discovery يونيه سنة ١٩٢٠ .

لهوميروس كثيراً من شعره القصصي اذا بالتنقيب الاثري الحديث يثبت كثيراً من معالم ذلك القصص ، أو قل يهتدي بذلك القصص إلى كثير من حقائق ما قبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه انقضى وانطمس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ . وأن هيرودوت وتوسيديد كانا يريان القصص الهوميري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بعدهما بنحو ثلاثة وعشرين قرناً أن يثبت أن لذلك القصص أساساً من الواقع — اذا عرفت ذلك عرفت أولاً سوء المام صاحب الكتاب بموقف النقد الحديث ازاء هوميروس وعصره وقصصه . وعرفت ثانياً أن الشك في العصور التاريخية وفي أشخاصها وحوادثها اعتباراً لا يليق ولا يجوز في وقت ترى فيه ما اطمأن اناس أكثر من ٢٥٠٠ عام إلى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه ممزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريبة التي شهدوها أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسخف مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسخف قياس عصر مهلهل وامريء القيس الذي كان قبل الاسلام بقرن على الأكثر بعصر هوميروس الذي كان قبل زمن الاسلام بأربعة عشر قرناً على الأقل . ذلك ظلم وسخف ولو لم يثبت من هوميروس حرف ! ذلك ظلم وسخف ولو كان قانون القدم « والانتحال » الذي جاء به صاحب الكتاب حساباً من الحسابات لا خيالاً من الخيالات .

تعريفه التاريخ

فلندع الآن الأستاذ وقوانينه ولننظر في الفصول التي كتبها عن أثر كل من السياسة والدين والقصص والرواية والشعبية في نحلة الشعر . لقد أفرد لكل من هذه العوامل فصلاً ، واجتهد في كل فصل أن يصور للقارئ تلك

العوامل تدفع الناس دفعا إلى تزوير الشعر على الجاهليين وغير الجاهليين تزويراً لا يبقى معه من ذلك الشعر التاريخي شيء . وقد وجد نفسه مضطراً في ذلك إلى أن يصور الحياة العربية بعد الاسلام تصويراً آخر غير الذي يعرفه التاريخ كأنما أراد أن يستكشف حياة اسلامية جديدة كما استكشف حياة جاهلية جديدة ! ولكن مع تحسين هذه وتسوية تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهي هو وشيعته « إلى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ » (١) .

وأول ما ترى من ذلك التغيير والتبديل تفرقة في الاسلام بين الدين والسياسة واخراجهم من الدين كل ما لم يكن من الرسول دعوة باللسان ، أو كل ما كان من الرسول جهادا في سبيل الله بالسلاح ، ولو كان مقابلة للقوة بالقوة في غير اعتداء ، وفلا للحديد بالحديد في غير طغيان ، دفاعا عن الحق وذباذا عن المستضعفين . فهو يرى أن دعوة النبي كانت دينية ما كان في مكة ، أي ما صبر صلوات الله عليه وصبر المسلمون على أذى المشركين من أهل مكة وتعذيبهم الضعفاء من المسلمين بالحجارة المحماة والرمضاء والدخان . حتى اذا لم يردد المكبون وأشياهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتارا واستكبارا وعنادا وافسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين الذلة أو الردة إلا الهجرة إلى حيث لا يملكون كثيرا ولا قليلا من مأوى أو زاد ، ولم يبق بعد الهجرة بينهم وبين من أخرجوهم من ديارهم إلا الكيد وإلا السلاح — حتى إذا لم يبق غير هذا عد صاحب الكتاب التجأهم إلى السلاح بعد أن أبلثوا إليه سياسة لا ديناً ! وعد انصراف النبي وأصحابه عن السلم إلى الحرب انصرافا من الرسول صلوات الله عليه ومن المسلمين عن الدين الخالص إلى الدين غير الخالص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعا لأمر الله وحين قاتلوا في

(١) في الادب الجاهلي ص ٦٣ .

المدينة لم يقاتلوا بأمر الله ! أو كأن الذي أنزل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تلهيهم » (١) ليس هو الذي أنزل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » (٢) ! وإلا فما معنى انكار صاحب الكتاب أن يكون من الدين ما يعلم الناس أجمعون أنه في الإسلام من الدين ؟ وما معنى قوله (٣) « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً » ؟ وقوله « نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الفجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعا جديدا . جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيوف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل أو النضال بالحجة ليس غير » ؟

وهل كان النبي وحزبه يُسرّون الطمع في الملك والتغلب والقهر ما كان وكانوا ضعفاء في مكة كما يُشعر به قول هذا المؤرخ الحديد « ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في دعوته » فلما قوي في المدينة أظهر ما كان يسر « وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الإسلام حق أو غير حق بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعى والطرق التجارية لمن تخضع » ؟ وهل كان النبي صلوات الله عليه وأصحابه يفهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب أن يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو وحده نستطيع أن نفهم سيرة النبي منذ هاجر إلى المدينة . لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضاً » ؟

(١) سورة الاحقاف .

(٢) سورة الانفال

(٣) ص ١٢٤ .

وعلى هذا النحو من التحريف جرى صاحب الكتاب فيما صور من الحياة الاسلامية في صدر الاسلام وفيما نقل من وقائع ذلك التاريخ . فزعم أولا أن الهجرة أوجدت بين قريش والأنصار عداوة جاهلية عجز الاسلام عن أن يذهب بها بعد أن أصطبغت بالدم في صدور قريش بعد بدر وفي صدور الأنصار بعد أحد . مع أن العداوة بقطع النظر عن اختلاف بواعثها عند الفريقين كانت في صميمها بين قريش وقريش قبل بدر وقبل أحد . فقريش هي التي قتلت قريشا في بدر ، وقريش هي التي ثارت من قريش في أحد . فان أكثر من قتل ببدر من رؤساء قريش مكة قتلهم قرشيون : شيبة بن ربيعة قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد أن كان هو قد أصمى عبيدة ابن الحارث بن عبد المطلب ، والوليد بن عتبة قتله علي ، والأسود بن عبد الأسد المخزومي قتله حمزة في الحوض ، وحنظلة بن أبي سفيان قتله علي . فقريش المسلمة هي التي قتلت في بدر قريشا المشركة — نريد رؤساءها . وليس أدل على أن العداوة قبل بدر إنما كانت بين قريش وقريش ، لا بين قريش والأنصار ، من إباء عتبة وأخيه شيبة وابنه الوليد أن يارزوا من برز اليهم من الأنصار في بدء الموقعة . قالوا « اكفاء كرام وما لنا بكم من حاجة . ليخرج الينا أكفاؤنا من قومنا . فقال النبي ﷺ قم يا حمزة قم يا عبيدة بن الحارث قم يا علي » (١) . وليس أدل على أن العداوة إنما ظلت بعد بدر بين قريش وقريش ، لا بين قريش والأنصار ، من إرسال أبي سفيان إلى الأنصار في بدء موقعة أحد أن خلوا بيننا وبين ابن عمنا فلا حاجة لنا إلى قتالكم . فقريش الموثورة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تثار من قريش الواترة . وقد مكنها الخداع الرماة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فجرح النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قتلت

(١) تاريخ ابن الأثير .

الأنصار في الموقعتين طبعاً وقتلت ، ولكن الأنصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضاً ، وكان ما بين قريش المشركة وقريش المسلمة أكبر بكثير مما بين قريش المشركة والأنصار . ومع ذلك فقد تجاهل صاحب الكتاب قريشا المسلمة ، قريش المدينة ، وجعل الأمر كله بين قريش مكة والأنصار في حياة النبي وبعد النبي . وجعل فتح النبي مكة انتقالاً للسلطان السياسي الذي يزعمه من قريش إلى الأنصار ! مع أن الأنصار إن أخذنا بظاهر الأمر لم يكن لهم سلطان في حياة الرسول ولا بعده . ففي حياة الرسول كان الأمر للرسول وهو من قريش . وبعد حياة الرسول كان الأمر للخليفة وهو من قريش . فلم يكن هناك إذن ما يصانع أبو سفيان أو غيره من أجله انتظاراً لأن يعود السلطان إلى قريش كما يوسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائماً في قريش قبل الفتح وبعده . كان قبل الفتح منقسماً بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقاً لأن قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا إذا نظرنا إلى الأمر بعين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بعرض الأمور دون جوهرها كما يأخذ . أما إذا أخذنا في الأمر بجوهره وبالواقع فإن الاسلام يجب ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوة غير جامعة الاسلام وأخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمناً طويلاً بعد وفاة الرسول . ولولا ذلك ما ظهرت وما غلبت على ما حولها من البيئات . ولم يكن ليتفق مع الاسلام غير ذلك : ففي مكة قبل الهجرة لم يكن الرجل يستطيع الدخول في الاسلام من غير أن يخرج على العشيرة ويجعل عصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله إذا أبى أهله إلا أن يترك دينه أو يتركوه . وغلبت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها ،

فكان العبد إذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا بعد أن كان قبل الإسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة إلا بيع الأهل والبلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي النصرة الا تغليب الاسلام على كل ما سواه وبذل البلد والمال لمن لا مأوى ولا مال لهم من المهاجرين ؟ ثم ما هي إذا لم تكن بذل النفس دونهم لغير ما جامعة سوى جامعة الدين ، ولو اقتضى مقاطعة الاذنين من الأهل والصحاب ومحاربة الأبعدين ممن لم يكن بين الأنصار وبينهم قبل الإسلام خلاف ؟ أليس صاحب الكتاب يرى القرآن حجة على ما حدث في عهده ؟ اذن فليقرأ — إن لم يكن قرأ — « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » . « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم » وصدق الله .

ويذكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة وجددهم في الدفاع عن الأعراض المتهكة » في سبيل الاستدلال على بلوغ « الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ » فهل كان هناك بين قريش والأنصار أكثر مما كان بين الأوس والخزرج قبل الإسلام ؟ وهل كان بين شعراء حيين أكثر مما كان بين شعراء الأوس يقودهم قيس بن الخطيم وشعراء الخزرج يقودهم حسان ؟ فقد سل الإسلام ما كان بين الأوس والخزرج ، وأبدلهم بالعداوة محبة دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لأنه لم يذكر قط أن الضغينة عادت بعد وفاة النبي فزال الرماد عنها وتأججت نارها بين الأنصار . فلم يستأصل الإسلامُ العداوة من بين الأوس والخزرج ولا يستأصلها من بين قريش والأنصار ؟ ولماذا — إذا كان الأمر في الإسلام بين قريش مكة والأنصار كما

يتقول صاحب الكتاب - لماذا قسم النبي صلوات الله عليه غنائم حنين على قريش مكة واعراب البادية ولم يعط الأنصار شيئاً ، من غير أن يخشى أن يفسد الأمر بين قريش والأنصار أو بين الأنصار وبينه وهو ما كان يحصل لو أن أمر العصبية في صدر الإسلام الأول كان على ما وسوس صاحب الكتاب وصور ؟ ثم لماذا لم يزد الأنصار بعد أن حرموا من تلك الغنائم الكثيرة على أن تحدثوا فيما بينهم لقد لقي النبي أهله ، فما هي إلا أن جمعهم حين بلغه ذلك عنهم وخطبهم تلك الخطبة التاريخية التي ليس لها في تاريخ الإنسانية مثيل ، والتي هي في الحقيقة وستظل أبد الآباد صك شرف الأنصار ، حتى بكوا وقالوا رضىنا برسول الله قسماً ؟ أو أثر عصبية هذا ؟ أو فعل من يتخوف وجود عصبية أو فعل من يعيش لحطام دنيا ؟ وإذا كان هذا سلوك جميع الأنصار إزاء قريش المغلوبة عام الغلبة عام الفتح ، وقريش أقرب ما تكون عهداً بشركها ، والأنصار أقرب ما يكونون عهداً بعداوة قريش ، فماذا غير الهوى يجعل صاحب الكتاب يثير ضغينة بين قريش والأنصار بعد أن زالت تلك الضغينة بدخول قريش في الإسلام ، وبعد أن مكث النبي صلوات الله عليه في المسلمين ثلاث سنين بعد الفتح وبعد أن بايع الأنصار مختارين خلفاء من قريش ليس منهم غير واحد من بيت الرسول ، وبعد أن عاش الناس بعد الرسول صلوات الله عليه أكثر من عشرين عاماً على حكم الإسلام و إخوته وصفائه ؟

لكن صاحب الكتاب يزعم أن الشعر الجاهلي موضوع ويريد أن يفسر ذلك عن طريق السياسة حين لم تكن سياسة بالمعنى الذي يعرفه في القرن العشرين فماذا يعمل إلا أن يخلقها خالقاً وإن اقتضى ذلك أن يفرق في الإسلام بين السياسة والدين . ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق جامعة الدين بعد أن عذ الإسلام عصبية الجاهلية وحميتها . وبريء من نجواها ودعواها من المناجم بها والادعين اليها . فكانت الحياة الإسلامية الأولى

مثلا واحدا عظيما لذلك الاخاء الذي أحكم الإسلام أو اصره، لا تفريق فيه بين عربي وعجمي ولا بين أسود وأبيض مما لا تزال الإنسانية بعده في حسرة عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في سبيل تشويه تلك الحياة وتصويرها كما يريد إلا أن يفترى الكذب على الله ورسوله وعلى المؤمنين فيخفي ما يخفي ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة أن النبي لم يستطع أن يمحو الضغائن من بين الناس ولا « أن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى » كأنه لا يكفيه في محوها أن يعيش الناس على ذلك الاخاء والمودة سنين كثيرة في حياة النبي وسنين كثيرة بعده ، وكأنه لا يقنعه إلا أن يستمر الناس على ذلك ثلاثة عشر قرناً حتى يمس هو ذلك الاخاء ويحسه فيدركه ويصدق به ، إن أدركه عندئذ أو صدق . وكأنه لا يكفيه في توجيه نفوس العرب وجهة أخرى أن يعيش الناس لله ، ويموتوا لله بعد أن كانوا يعيشون للنفس وللهموى ، وأن يقوم على الأرض عهد يكون الحكم فيه لله ، ليس لإنسان على إنسان حكم إلا بما حكم الله ، وليس لأمر على أمور طاعة إلا في ما وافق طاعة الله ، وليس لأدمي على آدمي فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ الافتراء إلا أن يمضي فيه فيزعم - تليسا على القاريء - أن النبي مات « ولم يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة » ! كأن ليست حياته صلوات الله عليه كلها قاعدة ! وكأن ليس في القرآن كله دستور للناس ! وكأن صاحب الكتاب لا يعرف القواعد إلا اذا كانت في صورة بنود ، ولا الدساتير إلا اذا صدرت بمرسوم ، وكأنه لم يسمع قط بخطبة الفتح التي خطبها الرسول صلوات الله عليه بباب الكعبة يوم فتح مكة « ألا كل مأثرة أو دم أو مال يدعى فهو تحت قدمي هاتين الا سدة البيت وسقاية الحاج... يا معشر قريش ان الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالأباء . الناس من آدم وآدم خلق من تراب (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل

لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) « (١) أو كأنه لم يسمع قط ببيعة الصفا بعد فتح مكة حين « جلس رسول الله ﷺ للبيعة على الصفا وعمر بن الخطاب تحته واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الإسلام فكان يبايعهم على السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا » (٢) أو كأنه لم يسمع قط بخطبة الجبل ، خطبة الوداع ، التي خطبها النبي في الناس على جبل عرفة في حجة الوداع « ... أيها الناس ، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا . ألا هل بلغت ؟ اللهم أشهد . فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى الذين اؤتمن عليها وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن المطلب ، وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أبداً به دم عامر بن ربيعة بن الحارث ابن عبد المطلب ، وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية » (٣) « ... أيها الناس ، إنما المؤمنون إخوة فلا يحل لامرئء مال أخيه إلا عن طيب نفسه . ألا هل بلغت ؟ اللهم أشهد . فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض فاني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لم تضلوا كتاب الله وسنة نبيه . ألا هل بلغت ؟ اللهم أشهد . أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب » (٣)

لا يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعسة ولا دستوراً ، ويأبى كل الإباء أن يسلم للإسلام بهدى اهتدى به الناس في ذلك اليوم العصيب يوم وفاة رسول الله صلوات الله عليه ؛ ولكنه يجد صعوبة في أن يسلم للرومان

(١) الطبري .

(٢) ابن الاثير .

(٣) عن العقدة الفريد لا « سنة نبيه » فانها عن الطبري . وفي العقدة « واهل بيتي » .

بأنهم كانوا أئمة المهاجرين والأنصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للإمارة ! فان حملك العجب من هذا على الشك فيه فاقرأ قوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين اللذين ظهرا في أول عهد المسلمين بالحياة السياسية إلا على أنهما محاولة لتقليد الرومان في حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الأنصار ميلا إلى النظام الجمهوري الانفصلي الذي كان في عصر رقي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل الارستوقراطية الجديدة ارستوقراطية الثروة والجد والعمل . وقد كان مذهب المهاجرين ميلا للنظام الامبراطوري ولا سيما في العصر الأخير الذي كان يجمع السلطة كلها إلى الامبراطور دون أن يجعله ماكا يورث الملك أبنائه من بعده » (٢) ثم أحكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع للوهم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ .

ثم ليمَ هذا كله ؟ لم هذه المسارعة إلى تصديق ما لا يصدقه أحد وإنكار ما لا ينكره أحد ؟ ولم هذا الاجتهاد في هدم أنبل عصور التاريخ الإسلامي ان لم يكن أنبل عصر يعرفه التاريخ ؟ لشيء تافه لا يمكن أن ينتج من كل هذا التحريف بفرض أن المستحيل قد وقع فانقلب المنحرف عن الحقيقة حقيقة . ذلك الشيء التافه هو التماس صاحب الكتاب تعليلا لوضع الشعر على الجاهليين في الإسلام ! ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمعاً على صحته من العدو والصدیق والقريب والبعيد تقلب حقائقه ويصنع بغير لونه توصلا إلى تعليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر . والغرض وحده هو الذي يسوّل لصاحبه أن قضية كالي يزعمها من نخلة الشعر الجاهلي كله أو جله ممكن تعليلها باذكاء نار العصبية عامة شاملة في العصر الإسلامي ، بفرض أنها ذكت

(٢) مقال الاحوص بن محمد الانصاري من حديث الأربعاء .

بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب .

لنفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ! لنفرض أن العصبية الطائفية شبت بين القبائل كأشد ما كانت أو أشد ما يمكن أن تكون . وأنها جعلت كل قبيلة تحرص « على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد » . وأن الشعر الجاهلي ضاع كاه ولم يبق منه شيء ، كما قال أبو عمر أنه قد بقي ، وأن القبائل بعد « في حاجة إلى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة » . لنفرض كل هذا ! ماذا ينفع القبائل أن تقول الشعر وتنحله شعراءها القدماء ؟ ألم يكن يكفي أهل تلك العصبية أن يتشائموا بالشعر مقولاً في عصر تلك العصبية ؟ أم من لوازم التشائم بشعر العصبية أن يكون الشعر مقولاً من قديم فإن قيل من حديث لم ينفع وإن استثار الذكريات القديمة بما فيها من دواعي فخر أو هجاء ؟ إن الذي يفهمه كل ذي عقل أن الناس إذا تشائموا تشائموا بالحوادث يتزايد بعضهم فيها أحياناً ويتنقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشتد على المشتوم . فإذا كان لها هذا الأساس فليس بهم في صياغتها نثراً أو شعراً أن يكون الصائغ صاغها في الزمن الذي وقعت فيه ، بل لعل صياغة الشاعر إياها إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه وأشفى له وأنكى في المعير المشتوم .

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات يُذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء ؟ ومتى كان في طباع المهجائين أو غير المهجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم بينات قرائنهم من شعر أو نثر إذا وقع قولهم من الناس وطار ذكره على الأفواه ؟ أليس غريباً أن يغفل استاذ الأدب في جامعتنا عن هذه الأوليات ويظن بمخالفتها أنه قد جاء بتعليل لفرض قد عجز كل العجز عن إثباته أو تبريره ؟

ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصبح هو أم مكذوب هي الشك في كل شعر جاهلي من شأنه مجازاة العصبية ! وهي قاعدة من شأنها أن تضيق جميع الشعر الجاهلي ، لأن الشعر الجاهلي كله أو معظمه نتاج العصبية . فهي قاعدة تعوق النقد ولا تنفعه ، لأنها تعين على تضيق الصحيح من الشعر من غير أن تعين على تعيين المنحول . ولكن انعكس أول أن يكون هو القاعدة : كل شعر جاهلي من شأنه تأييد العصبية فقد توفر فيه شرط أساسي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يمتحن من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان .

وفي الحق أن العصبية إن كانت ثارت في الإسلام تلك الثورة التي يصفها صاحب الكتاب فمعقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظانه ، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطيع من صدور الأفراد إذ ليس معقولا أن يكون الشعر قد أهمل في الإسلام ذلك الإهمال الذي يتوهم صاحب الكتاب . وأثر آخر للعصبية يسير مع الأول جنباً لجنب : أن يشيد الشعراء بمآثر قبائلهم في الإسلام ما كان لهم في الإسلام مآثر فإن لم تكن فبمآثر الجاهلية ، وأن يذيعوا مخازي أضدادهم ، ما كان منها في زمن الإسلام ثم ما كان منها في الجاهلية . يشيدون بتلك ويذيعون هذه بالشعر يلتمسون هم به الشهرة والمفخرة والغلبة إن كانوا على مثل هذا الشعر قادرين . وإذا كان هناك ما يخاف فذلك هو انتحالهم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه إلى أنفسهم ما آمنوا الإنكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كوّن مثل الأنخطل والفرزدق وجريز . وأشعارهم مثل من الشعر المتأثر بالعصبية كيف يكون في الإسلام . وقد يكون للعصبية أثر ثالث : أن تحمل غير المجيدين أن يقولوا الشعر لا يطمعون في شهرة أو جاه وينسبونه إلى الجاهليين ولعل الغناء الذي تضجر

ابن سلام من نسبته إلى طرفة وعبيد ناتج عن هذا الأثر. وقد يجوز أن تحمل العصبية بعض المجيدين أن يدسوا البيت والبيتين على الشاعر الجاهلي لغير ما سبب واضح. وكشف هذا إن وقع عسير من غير شك ولكنه ممكن ، . واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع إلى الشك في كل شعر الجاهليين .

فالعصبية فيما يبدو أثرها في الحملة عكس ما يصف صاحب الكتاب . هي أجدر أن تعمل على صيانة ما كان قد بقي من الشعر الجاهلي . وهي إلى حمل الشعراء المجيدين على الانتحال (١) والسطو أقرب منها إلى حملهم على النحاة والوضع . أما غير المجيدين فأمرهم يسير إن كذبوا على الفحول ، فإن كذبوا على أمثالهم فالخطب في هذا أيضاً يسير .

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تحميل العصبية تبعة تزوير الشعر وغير الشعر . فقد وجدها تحتل كل ما يستطيع أن يحملها فتوسع في إدعاء الكذب على العرب وعلى غير العرب ، المسلمين وغير المسلمين ، وحمل كل ذلك على العصبية حملها ما وافقه من كذب العرب على العرب ، وحملها ما وافقه من كذب الفرس على العرب ، والعرب على الفرس . وحملها ما وافقه من كذب المسلمين على اليهود والنصارى ، ومن كذب النصارى واليهود على المسلمين . وحملها ما شاء من كذب الرواة والقصاص على القدماء مرضاة للأمراء وابتغاء الظهور على أمثالهم من الرواة والقصاص . فهذه ألوان من الكذب زعمها ، ترجع إلى ألوان من العصبية . فكذب العرب على العرب راجع إلى العصبية السياسية ، وكذب الفرس على العرب والعرب على الفرس راجع إلى العصبية الجنسية أو العشوية . وكذب اليهود والنصارى على المسلمين ، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع إلى العصبية الدينية ، وكذب الرواة

(١) بمناء اللغوي .

والقصاص على أنفسهم وعلى القدماء راجع إلى عصبية رابعة يصح أن تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الأنانية . توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب ، وتوسع توسعا مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد . وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب ؛ وفي انطاق الناس بما لم ينطقوا به ، وتحريكهم بما لم يتحركوا له . وطريقته في هذا بسيطة : كل شيء فيه مفخرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء إحدى القبيلتين على الأخرى . وكل شيء فيه تشريف للعرب فهو من افتراء العرب يستظهرون به على الفرس . وكل شيء فيه تشريف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظهرون به على العرب . وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم ، أو لغير المسلم على المسلم ، فهو من افتراء أي الاثنين هو أقرب بذلك الشيء إلى الفضل . فأيام العرب مكذوبة لأنها إما للعرب على العرب ، وإما للعرب على الفرس ، وإما للفرس على العرب . ومآثر قريش في الجاهلية مكذوبة لأنها في الغالب إما لبني هاشم على بني أمية ، وإما لبني أمية على بني هاشم . ومواقف العرب عند ملوك الفرس مكذوبة لأنها تظهر العرب لم يذلوا للفرس . والشعر المقول في هذا كله مكذوب لأنه يظهر فضل قبيلة على قبيلة أو فضل أمة على أمة ، أو فضل فرد على فرد . كل هذا يخبرنا به الدكتور وهو لا ينكر أن قد كانت للعرب أيام فيما بينها ، وأن قد كانت للفرس أيام على العرب ومفخرة وفضل ، وأن قريشا كان لها مآثر ، لبني هاشم منها على الأخص ولبنی أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقیموا ما أقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها ولغتها الأثر المذكور . وإذا كان ذلك كذلك كما يعترف فليست لا يكون صحيحا ما تذكر العرب من أيامها فيما بينها ، ومن أيام الفرس عليها وأيامها على الفرس؟ ولم يكون لقريش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الأخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي

أعقبت قريباً تلك السيادة وذلك الشرف ؟ ولماذا اذا كانت النصرانية تغلغت
« كما تغلغت اليهودية في بلاد العرب » « وكان اليهود قد تعربوا حقاً وكان
كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المعقول « أن ينشر هذان
الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل
الإسلام » — لماذا إذن لا يكون ما يدعيه اليهود والنصارى من الشعر والشعراء
صحيحاً ، خصوصاً وغير المتهودين والمتنصرين من العرب قد أقرّوا اليهود
والنصارى على كثير مما ادعوا من الشعر والشعراء ولم ينكر اليهود والنصارى
على مشركي العرب أو مسلميهم ما ادعوا من مثل ذلك ؟
الحق أننا هنا أمام حيلة جديدة لصاحب الكتاب يدخل منها إلى كل
ما يريد من تزييف أو تجريع أو تكذيب . فإنه لم يجد أسهل من أن يجعل
سبب الشيء أو نتيجته دليلاً على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع أن
ينكر كل شيء . فالعصية كانت في الواقع سبباً في قول الشعر أو كثير منه
في الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء للجاهليين موضوع إذ من
الواضح أنه نتاج العصبية ! والعرب كانت لها أيام فيما بينها ، ولم يكن من
الممكن في يوم من تلك الأيام إلا أن ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من
الممكن لشعراء الفريق المنتصر إلا أن يذكروا ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشعراء
الفريق المنخذل إلا أن يلجئوا في الغالب إلى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن
يذكروا أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو
جدير أن يكون موضوعاً لفريق من العرب سابقه وقدمه في الجاهلية على
فريق ! والفرس كانت لهم عزة وسلطان على العرب في الجاهلية ولا بد أن
يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولايتهم ما يدل على
ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك (كآيات أبي الصلت عند سيف بن
ذي يزن) موضوع ، وضعه الموالي على العرب لأنه يشهد بفضل الفرس على

العرب ! وكان في العرب من أهل البادية من استعصى على الفرس والروم ان يخضع لهم ، ومن أخذته العزة عن مقدرة فلم يخضع ولم يعص ، وإنما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنين أو افتخر به ذووه على من كان يضطر من العرب إلى الاعطاء ويعجز عن الأخذ . وكان لا بد لذلك المستعصي كهانئ بن مسعود أو ذلك المعطي الآخذ كحاجب بن زرارة أن يفتخر بذلك إن كان ممن يقول الشعر . أو يفتخر به من قبيلته من يقول الشعر . لكن صاحب الكتاب يحجى فيمس ذلك كله بعصاه فيصير مكذوباً أو خليفاً أن يكون مكذوباً لأنه يذكر للعرب في الجاهلية عزة ، وإذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيرهم به الموالي في الإسلام !

الدين

وعلى هذا النحو أو شر من هذا النحو جرى صاحب الكتاب في موقفه من القرآن ، أو من الدين وانتحال الشعر كما يسميه . فقد كتب فصلاً طويلاً في ذلك بعضه مفترى . وبعضه محرف ، وبعضه لا يتصل بالدين ، وبعضه انصح فمن أثر القصص لا من أثر الدين . وكله بعد ذلك مكتوب بلهجة حرمت من الأدب كما حرم صاحبها من الصواب .

فأما المفترى فقد زعم أن الناس شعروا لأمر ما « بالحاجة إلى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب » فأرادوا « أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه » فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عربيته ! ولسنا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بمثل هذا الادعاء ولا بإيراده على مثل هذه الصورة . وإذا كان هو لا يشك ، وهو ما هو ، في عربية القرآن ، بعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من

نزوله فأحرى بأولئك العرب، وهم أخير كثيراً بالعربية وأقرب جداً من عهد النبي ألا يشكوا في شيء من عربية القرآن خصوصاً والقرآن نفسه بمن على العرب بعربيته في غير ما آية فيه ؛ ويتخذ من عربيته حجة يخرس بها من ألداء فيه أنه من تعاليم أعجمي (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . فلم يكن في العرب ولا في الموالي من يشك في عربية شيء من القرآن ولكن كان فيهم من لا يفهم كل آية من آية ، أو كل لفظة من لفظة فكان يسأل ، وكان يجاب ، وقد يطالب السائل بشاهد ليستشهد فيأتيه به المستول ولكن المستول كان يجب والسائل كان يسأل عن شاهد على صحة التأويل لا على صحة اللفظ . ومن ذلك أسئلة نافع بن الأزرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم أنهم احتاجوا إلى إثبات عربية القرآن وأنهم استشهدوا على صحة كل كلمة بشيء من الشعر ! ولأمر ما يزعم صاحب الكتاب هذا الزعم . فاعل صحيحاً ما يتحدثون به عنه من أنه يرى القرآن أصلاً أعجمياً فأراد هنا أن يشير إلى هذا المعنى بمثل هذا الأسلوب . ولعله أراد من هذا الذي افتراه على القدماء وعلى القرآن أن يفتح لنفسه ، كما فتح ، باب التعجب ممن يقول إن للقرآن نظماً وأسلوباً لم يكن العرب يعرفونه قبل القرآن ، فجاء بمسألة صحة لفظ القرآن ليتخذها سلماً إلى إنكار امتياز القرآن بخاص من النظم والأسلوب أو ليقول بلهجة العالم الوثائق « بنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن » ونسي أن من لوازم الاستشهاد بالقرآن على صحة الشعر الجاهلي أن يكون الشعر الجاهلي مطابقاً للقرآن وقد أنكر من قبل أن يكون بينهما تطابق ، في قول فيه مثل ما في قوله هذا من وثوق وإدلال وغرور .

ويلتحق بهذا النوع من المزاعم ما زعمه من أنهم كانوا يستعينون على فهم

القرآن بشعر يضعونه ! كأن القرآن كان لعبة بينهم . أو كأن تفسير القرآن كان بأيدي الشعراء والنحاة ، أو كأن لم يكن فوق الشعراء والنحاة عند أمثال المنصور والمهدي والرشيد والمأمون طبقة من أهل الفقه والتفسير لا تعتمد في علمها على نحوي ولا شاعر ، ولا تقرأ شاعراً ولا نحويّاً ولا انساناً كائناً من كان على التلاعب بالقرآن ! أو كأن أمثال المنصور والمأمون كانوا من الغفلة والجهل باللغة والدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الهيبة بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرمتهم ، إن لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لا ينزلون بالمجترىء أشد العقاب . لكن صاحب الكتاب ينزل الدين من غيره منزلته من نفسه . ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبلاً لا يتردد هو الآن في سلوكها فيما بينه وبين الناس . والأمر في هذا كله بسيط فهو يزعم الزعم يؤيد به قضيته من غير أن يقوم على ما زعم دليل . كانت هناك استعانة بالشعر الصحيح على تأويل القرآن ، ولم يكن الشعر المستعان به جاهلياً كله بل كثير منه كان اسلامياً ، ولكن سواء أكان جاهلياً كله أم اسلامياً كله أم جاهلياً واسلامياً فإنهم استعانوا واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ أن يكون ذلك الشعر مفترى لأنهم فسروا به القرآن !

كذلك ينبغي عند الاستاذ أن يكون مفترى ما هنالك من الأخبار والأشعار المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف أسرته في قريش ، وشرف قريش في العرب ، وما هنالك من الأخبار المتصلة بانتظار أخبار اليهود ورهبان النصارى لنبي يبعث من العرب ، وما هنالك من أخبار وأشعار ترد الإسلام إلى دين إبراهيم ، وما هنالك من أخبار يتحدث الناس فيها عن الجن . مفترى ذلك كله على أهله عند الاستاذ لأن القرآن حدث عن الجن ، وأخبر أن الإسلام دين إبراهيم ، وإن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، وإذن فينبغي عند صاحب الكتاب أن يكون كذباً ما هنالك من أخبار تتفق مع

القرآن ! إذ ينبغي عند صاحب الكتاب أن يكون الناس اخترعوا تلك الأخبار تأييداً للقرآن . واستظهراً باليهود والنصارى عند العامة ، وإثباتاً لقدمه وسابقة للإسلام في الجاهلية ! كأن قدمه الوثنية في الجاهلية نفعتها حتى يُغري ذلك المسلمين باختراع قدمه في الجاهلية للإسلام ! أو كأن عامة المسلمين متوقف إيمانهم على ما يقول أخبار اليهود ورجال النصارى حتى يلتمس لهم غير العامة دليلاً على صدق رسالة النبي ﷺ من هذا السبيل . أو كأن عامة اليهود والنصارى سيتبعون في تلك الأخبار ما يقول المسلمون لا ما يقول أخبارهم هم ورجالهم . أو كأن الأخبار والرجال سيأخذون بما يدعي المسلمون من ذلك لا بما يعرفونهم . أو كأن القرآن حجة على ما كان العرب في عصره يقولون ويفعلون إذا كان ما يخبر به متصلاً بالربا وبالحلق وبالبعث وبالاتصال بالخارج في التجارة والسياسة إلى آخر ما عدّد في الفصل الذي عقده لإثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما إذا كان ما أخبر القرآن به متصلاً بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبملة إبراهيم وإكبار العرب إياها ، وبيعة النبي الأمي وما كان بأيدي الأخبار والرجال من بشرى بها ، فذلك ما لا يكون القرآن حجة فيه على أهل عصره ، وما لا ينبغي أن يكون بأيدي أهل عصره ما يتفق معه فيه ! فإن وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسهل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن على بُعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من عهد نزول القرآن .

لكن الذي لا نفهمه ولا نجد له تأويلاً يمكن أن يشرف به الأستاذ هو لماذا — حين كتب في ذلك كله — نفث في الكتاب من التهكم والسخرية ما نفث ؟ ولماذا — بفرض أن ما ادعاه صحيح كله — جعل ذلك من أثر الدين في وضع الشعر وهو كله من أثر القصص ؟ من أثر القصص ما تحدث الناس به من أخبار الجن إن كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا

به في تعظيم شأن أسرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين إن كان ما تحدثوا به منحولاً . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الحنيفية والحنفاء الذين مال بهم عقلهم عن عبادة الأوثان إن كانوا فيما ذكروه كاذبين . من أثر القصص هذا كله ، فما لصاحب الكتاب يجعله من أثر الدين ؟ وماذا ينفع الاسلام أن يكون للاسلام قدمة ومجد في الجاهلية أو لا يكون ؟ وهل كان لقدمة الوثنية عند الاسلام حرمة فيطلب الاسلام الحرمة والمكانة عن طريق انتحال قدمة ومجد في الجاهلية ؟ وما تلك القدمة والمجد اللذان يتحصران في استلحاق نفر قليل لم يكن لهم في نفوس العرب شيء من المجد ولم يكن لهم من أمر العرب في الجاهلية شيء ؟ وماذا ينفع الإسلام أو يضره أن يكون أمية بن أبي الصلت أو غير أمية قال شعراً وافق أو خالف به الاسلام حتى لو كان القائل عاش قبل الإسلام بقرون بدلاً من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة ببضع سنين ؟ وماذا يتفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلها في الجاهلية من قال الشعر اليهودي أو النصراني ؟ وماذا يضرهما لو لم يكن لهما من نطق في الجاهلية بيت ؟ الحق أن صاحب الكتاب قد غفل في سبيل فرضه عن أوليات لا يجهلها أحد من الناس واعتمد على تخيلات لا يعرفها أحد من الناس . اعتمد فيما اعتمد على شيء ظنه قاعدة تفسر له ما يشاء : هو ابتغاء القدمة والسابقة . وغفل فيما غفل عن أن القدمة والسابقة لو كانت شيئاً في أفعال الناس فليست شيئاً في الأديان ، إذ الأديان ليست من عند البشر ، أو هكذا يعتقد أهلها على الأقل . ومن اعتقدها كذلك لم يلتمس لها شرفاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحدوث . وإن الإنسان ليعجب من غفلة صاحب الكتاب عن شيء واضح كهذا . فلو لم يكن صاحب الكتاب يرى في هذه الأديان رأي أهلها لوجب عليه أن يضع نفسه موضع أهلها حين يريد أن يكتب عنهم من ناحيتها ،

بدلاً من أن يكتب عنها وعنهم كتابة من يرى أن تلك الأديان من وضعهم ،
اخترعوها لأغراض دنيوية ، وتمسكوا بها لأغراض نفعية ، وابتغوا تأييدها
عن نفس الطريق الذي يرى أنهم وصاوا إليها منه : طريق الوضع والكذب
والاختلاق .

نخذ إليك مثلاً موقفه من الإسلام في هذا الأمر الذي لا علاقة للإسلام به
ألبتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الإسلام كان
باعثاً للناس على ألوان من الكذب لا تنفع ولا تجدي في شئون الناس فضلاً عن
شئون الدين . كإثبات صحة النبوة للعامة ، وتفسير القرآن وإثبات صحة الفاظه
للخاصة . هذا بعد أن كان العامة دخلوا في دين الله وجاهدوا وماتوا في سبيله
فلم يعد أحد منهم في حاجة إلى إثبات صحة دين ليس في صدره منه خالصة شك
ولو كان في حاجة ما ابتغاها وما ابتغيت له عن طريق كان يسترذله ويستنكف
أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى إذا دخل في الدين صار أشد لذلك
الطريق استرذالاً وأكبر منه استنكافاً وأكثر منه خوفاً وإشفاقاً . ولا ابتغاهم
ولا ابتغيت له عن الطريق الذي سلكه الدين في مناهضة الوثنية واقتلاعها من نفسه
إن كان ولد في الوثنية ، أو من نفس أبيه أو جده إن كان ولد في التوحيد :
طريق العقل والحجة والبرهان البين الواضح . ولكن له بعد ذلك في حياة النبي
ﷺ أكبر مثبت ، وفي كل حادثة من حوادث رسالته الممتدة ثلاثة وعشرين
عاماً حجة قائمة ودليل هاد . فما حاجة مثل هذا إلى الأكاذيب يخترعها أو
تخترع له لتقربه من دين هو مكنته منه ؟ وما حاجة من هم أمكن في الدين من
هذا إلى البيت أو الأبيات من الشعر يخترعونها على علم لتفسير كتاب يعلمون
أنه من عند الله ، فكل لفظ منه مقدس . وكل اجترأ عليه بكذب أو بتحريف
يعلمون أنه يسجر صاحبه في النار ؟ ثم ما حاجة أولئك وهؤلاء إلى أن يلتمسوا
للإسلام قدمة وسابقة وهم يعلمون أن القدمة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وأنها

لو نفعت فالتماسها عن طريق الكذب لا يغني شيئاً ؟ ثم ما حاجتهم إلى الكذب والقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يخبرهم نفسه أن الإسلام هو الدين القديم ، أنزله على محمد الذي أنزله على عيسى وموسى وإبراهيم (ملة أبيكم إبراهيم . هو ^(١) سمكم المسلمين من قبل وفي هذا ^(٢)) (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ، كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه ^(٣)) بل القرآن يخبر بأن الاسلام أقدم من ذلك ، وأبقى من كل ما هنالك . قديم قدم الإنسانية ، باق بقاء الفطرة : (فأقم وجهك للدين حنيفاً . فطرة الله التي فطر الناس عليها . لا تبديل لنخلق الله . ذلك الدين القيم . ولكن أكثر الناس لا يعلمون) ^(٤) ومع ذلك فصاحب الكتاب يزعم أن المسلمين هم الذين أرادوا أن يثبتوا « أن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل ... وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ... ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون يردّون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأبقى من دين اليهود والنصارى » ^(٥) وهو لا يقف ليسأل نفسه كيف يمكن أن يكون دين إبراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أنقى عندهم في زعمه من دين اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أنقى عندهم إذا كان قد « شاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الاسلام يحدد دين إبراهيم » ولكنه يمضي

(١) اي الحق سبحانه .

(٢) سورة الحج .

(٣) سورة الشورى .

(٤) سورة الروم .

(٥) ص ١٤٩ - ١٥٠ .

على وجهه ليزعم - رغم الآيات الماضية - أن تجديد الإسلام دين إبراهيم ، كان إشاعة ، وأن من هذه الإشاعة « أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور » وإذن فأحاديث هؤلاء الحنيفية « قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الإسلام لا لشيء إلا ليثبت أن للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة » الو لم يكن في هذا الاستنتاج ما يؤسف لكان فيه ما يضحك، وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بنخطة كليمان هوار تلقاء القرآن الكريم والتماسه مصادر للقرآن في شعر أمية وغير شعر أمية ، إذ كان هوار أحد هؤلاء الباحثين في الإسلام من الفرنجة الذين إن عرض لهم ما يخالف أساس الإسلام لم يترددوا في قبوله، في حين أنهم إن عرض لهم ما يخالف أساس المسيحية لم يقبلوه إلا مكرهين . الذين بدأوا بمقدمة باطلة أفسدت عليهم كل منطقهم إذ فرضوا أن الإسلام من عمل محمد ، وأن القرآن من تأليفه ، فهم لا بد ملتزمون بمصادره في غير مصدره الحقيقي . وهم من أجل ذلك يتخبطون في أبحاثهم في الإسلام تخبط صاحب الكتاب .

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيرى أن المكتنة في العلم أو الادب لا تنال بمسخ الحقائق ، وأنه بمسخها إنما يجني على نفسه لا على الدين ، ولننظر فيما لم ننظر فيه مما لا يتصل بالدين عامة والإسلام خاصة من الأمور التي جعلها أسباباً لوضع الشعر على الجاهليين .

القصص .

وأول ما سنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الأستاذ قيمتها ويعرف كيف يلهي بها الناس ويعرف أنها مطية الخيال وأن الخيال لا يعرج كثيراً على الحقيقة ، فهي أجدر أن تتحمل ما يحملها الأستاذ من غير أن ينتبه أحد إلى سوء ما حملها .

ورأيه في القصص وعلاقته بوضع الشعر يدور حول أمرين : الأول أن القصص في الصدر الأول كان خيالياً ، والثاني أنه كان في حاجة إلى مقادير كبيرة من الشعر يستخدمها كما ترى في ألف ليلة وقصة عنتره . ومن الأمر الأول استنتج أن أيام العرب وما يشبهها من الأخبار موضوعة أو جديرة أن تكون موضوعة ، ومن الثاني استنتج أن ما ذكر في أخبار تلك الأيام من الشعر موضوع أو جدير أن يكون موضوعاً . وقد أخطأ صاحب الكتاب في التيجتين كليهما ، وكان خطؤه فيهما راجعاً إلى خطئه صراحة في إحدى المقدمتين وخطئه ضمناً في الأخرى .

وفي الحق إن القصص العربي الخيالي كان يحتاج إلى كثير من الشعر يمزجه بالنثر زينة وعاطفة ولحناً . ولكنه في هذا تابع غير مبتدع ؛ لأنه في ذلك صورة مما كان يفعله العرب أيام كان سمر الناس ما يجري بينهم من الحوادث والغارات لا ما يتخيلون من الحكايات . فالحوادث كانت كثيرة في الجاهلية لا يكاد يمر يوم إلا بوتر يدرك أو حلف يعقد أو حرب تنشب أو سلم يقع أو غارة تبيت أو مكيدة تدبر أو مكرمة تذكر أو مخزاة تنشر . وكل ذلك وكثير مثله يثير العاطفة . والعاطفة خير وعائها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعراً . من استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع تمثل بشعر من استطاع . ولذا كان تاريخهم في الجاهلية جزءاً من الأدب أو كان أدبهم جزءاً من التاريخ ، لأن حوادثهم لا تقدر قدرها ويعرف وقعها أو يعلم بعض ما قيل حولها من الشعر . وشعرهم لا يقدر قدره وتذكر مزاياه حتى يعرف ما اتصل به من الحوادث . وذهبت الجاهلية وجاء الإسلام فكانت السُّنة في ذلك واحدة لأن النفوس من هذه الناحية كانت واحدة ، حتى انتقلت النفوس عن ذلك بمرور الزمن وقلة الشعراء . فالإسلام إلى أوائل العصر العباسي تاريخه أيضاً قطعة من أدبه ، وأدبه جزء من تاريخه . تقرأه فتراه مرصعاً

بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبيراً عن العواطف المختلفة فهو في ذلك كتاريخ الجاهلية ، ليس بينهما فرق إلا في اختلاف الحوادث واختلاف النزعات .

فالشعر إذن حقيقة من حقائق التاريخ في الأمة العربية ينبغي أن تتوقعها قائمة بجوار الحقائق الأخرى جنباً بالجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو الارتياح ، فأدنى إلى العجب والريبة أن تجد جزءاً كاملاً من تاريخ الأمة العربية وقع قبل شروق الإسلام بقرن أو بعده بقرن قد قام وحده من غير أن يكون قد أعقب من صحيح الشعر الكثير أو القليل .

والقصص عند العرب لم يكن في الأول إلا حكاية ما كان لهم من تاريخ . فتاريخهم كان قصصهم ، وقصصهم كان تاريخهم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يدخل في التاريخ ما ليس منه ، لأن كلمة قصص عندهم لم تكن تفيد إلا السرد والحكاية ، حكاية الواقع لا حكاية الخيال . ولم يكن الخيال قد علق بها بعد ، ولم يكن الخيال صار جزءاً من معناها كما هو الحال الآن . تعرف ذلك في استعمالهم كلمة قصص ومشتقاتها ، وتعرفه في استعمال القرآن إياها دائماً بهذا المعنى الحقيقي : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) (فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين) (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين) — فإن الكلمة في هذه الآيات الكريمة لا تحمل غير المعنى الحقيقي ، وكذلك هي في سائر القرآن .

فالقصاص عند العرب إذن كان تاريخياً يعبر عن واقع لا عن متخيل . ولا يدرى بالضبط متى ظهر عندهم القصص الخيالي ، أي القصص الذي كانوا يقصدون فيه إلى تخيل الحوادث البشرية التي يعلمون أنها لم تقع بدلاً من القصد

إلى سرد الحوادث كما يعتقدون أنها قد وقعت . ولعل الأمثال على السنة البهائم أقدم أنواع القصص الخيالي عندهم ، ولكنه ليس بالنوع المقصود فيما بين أيدينا . إنما النوع الذي نقصده والذي يهمنا فيما نحن بصددده هو الذي يدور حول الإنسان . هذا النوع إذن لا يدري متى ظهر في العربية ، وهو على أي حال متأخر فإن أول ذكر معروف لآلاف ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ورد في مروج الذهب ^(١) والفهرست في القرن العاشر الميلادي . وهي طبعاً كانت موجودة قبل أن تذكر ولكنها وأمثالها لا يرجى أن تكون قد وجدت في العربية قبل عصر الترجمة في الدولة العباسية على أبعد تقدير . أما سيرة عنترة في صورتها الحاضرة وما إليها من السير التي يغلب عليها الخيال فأحدث وجوداً من ذلك بكثير .

ومهما يكن من ذلك — واستقصاؤه يحتاج إلى بحث وتنقيب — فإن القصص الخيالي متأخر النشوء في العربية . وكان من الطبيعي أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي — أو بعبارة أخصر على التاريخ — من حيث مزجه بالشعر يقال في المواقف المختلفة على السنة اشخاصه . غير أن الشعر الذي في التاريخ شعر تاريخي يذكر في التاريخ حقيقة قائمة بجوار حقائقه كما قدمنا لك . أما الشعر في القصص الخيالي فنسبته إلى من نسب إليه خيالية طبعاً إلا أن تكون القصة قد بنيت على حادثة تاريخية فيجوز أن يخلط فيها الخيال بالحقيقة في نسبة الشعر أيضاً .

ومصدر الشعر في القصص الخيالي ما هو ؟ أوضعه القصص ؟ أم كان كل قاص كما يفرض صاحب الكتاب يشرف على طائفة من الشعراء : يصف لهم مواقف فيخرجوا له من الشعر المناسب لتلك المواقف ما يريد ؟ .

(١) دائرة المعارف البريطانية .

هذا كغيره لا يمكن أن يؤخذ فيه بالظن والتخمين ونحن على العموم نستبعد هذا كل الاستبعاد . فالقصاص لم يكونوا شعراء ، والشعر في كثير من مواقف تلك القصص حسن جيد لا يقدر عليه إلا من يصدر في شعره عن عاطفة ، فمن المستبعد أن يكون قاله من الشعراء طائفة استأجرتها القصاص والقصاص أنفسهم كانوا لا يقدرّون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء إنما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجوداً حين ظهر القصص الخيالي . كان موجوداً في الأدب تراكم فيه في الفترة التي مرت قبل أن يظهر ذلك القصص ، فتمثّل القصاص به في المواقف المختلفة وأبدوا في ذلك عن جودة حكم وحسن ذوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في ألف ليلة وليلة مثلاً وجدت فيها من الشعر العباسي والشعر الأندلسي وشعر العصور المتأخرة ، ولعلك لو أمعنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموي أيضاً ولم يكن القاص الذي نسب ذلك الشعر إلى غير أهله يريد بذلك كذباً لأنه كان يعلم تمام العلم أن المقام وحده كاف لإفهام القارئ المهتم أن النسبة محض خيال .

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوئه ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالي ، فاستشهد بكثرة الشعر في ألف ليلة وفي قصة عنتره على وفرة ما كان يحتاج إليه القصاص في العصر الأموي مثلاً من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ! واستنتج من ذلك اضطرار القصاص عندئذ إلى الاستعانة بالشعراء في تليفق الأشعار وبغير الشعراء في تليفق الأخبار ، مع أن تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكّدت الشعر أمام القصاص . وزعم أن لديه نصاً يبيح له أن يفترض استئجار القصاص الشعراء للتليفق هو ما رواه ابن سلام من أن ابن اسحاق كان يعتذر عن غناء الشعر الذي كان يرويّه بقوله : « لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله » مع أن هذا النص إن كفى وحده لأن يبنى عليه ينقض ما

ذهب إليه صاحب الكتاب من استعانة القصاص بالملفقين إذ ليس هذا الاعتذار من ابن اسحاق صاحب السيرة اعتذار ملفق ، وإنما هو اعتذار جاهل بالشعر يعتذر بجهله عما وقع فيه من عدم تمييز الصحيح من المنحول في الشعر الذي كان يروييه . واعتذاره هذا يدل على شيء آخر كان من الممكن أن يبصره الأستاذ كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغثاء وغير الغثاء من الشعر لا موه فيما روى من الغثاء ، ويدل على أن أولئك الملقين الذين زعم كانوا لا يقدرُونَ إلا على الغثاء الذي لا يخفى على الناقد ، ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غثاء لا خير فيه واكتفى بأن يدفع عن نفسه اللوم بذلك الاعتذار . فلو كان صحيحاً ما استنتجه صاحب الكتاب من دلالة ذلك النص على وجود أناس كانوا يأتون القصاص بالشعر المنحول حرفة يحترفونها فإن ما يدل عليه ذلك النص عينه من وجود أناس قادرين على تمييز المنحول من غيره ، ومن أنهم قد ميزوه بالفعل ، هو المهم فيما صاحب الكتاب بصدد اليوم من النظر فيما صحح القدماء من الشعر أصحيح هو كما قالوا أم غير صحيح .

ومن المهم أن نلاحظ أن الذين لاموا ابن اسحاق قصرُوا لومهم على الشعر دون الحوادث . فهو قد روى غثاء من الشعر ولكنه لم يرو غثاء من الأخبار ، وإلا للاموه فيها ولأنكروها كما أنكروا الشعر . وهذا معقول : لأن الحوادث التي رواها كانت تاريخاً معروفاً لا يجهله أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الإسلام وتتعلق بعهد الرسول صلوات الله عليه بأعلام الإسلام . والمسلمون في الصدر الأول حرصوا على أن يحصوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في إحصائها كل محتاط لأنها كانت بعد القرآن عمدهم في استنباط أحكام الدين . فالحوادث العامة التي شهدتها الجموع في عهد الرسول والحوادث العامة التي شهدتها الجموع بعد

الرسول كانت من باب أولى بالمكان الذي لا يخفى على أحد . يعرفها ابن اسحاق كما يعرفها غيره . وقد أقروه عليها حين قصروا لومهم على غيرها ، وزاد هو إقرارهم تأكيداً حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول . فشك صاحب الكتاب في السيرة سيرة الرسول إنما هو - عند من يحسن الظن بصاحب الكتاب - نتيجة خلطه في أمر القصص بين الخيالي منه مثل ألف ليلة وسيرة عنتر وبين الحقيقي الذي كان تاريخاً معروفاً مثل سيرة الرسول وسيرة ما جرى بعد الرسول في زمن الخلفاء الراشدين منهم وغير الراشدين . وقد عرفت أن كلمة قصص نفسها إنما كانت عندهم مرادفة للحكاية الواقعة أو التاريخ . وإدخال صاحب الكتاب التاريخ الإسلامي وما حواه من شعر وخبر في الدائرة التي يريد أن يدخل فيها التاريخ الجاهلي بما حواه من شعر وخبر دليل واضح على أن صاحب الكتاب لا يكتب بدقة ولا بتحقيق ، لأن الأسباب التي جعلته ينكر التاريخ الجاهلي بأشعاره وأيامه أو يشك فيه لا تنطبق على التاريخ الإسلامي وما وقع فيه من الحوادث وما قيل فيها من من شعر ، إذ لا يمكنه أن يقول عن الشعر الإسلامي أن أكثر رواته وحفاظه قد ماتوا كما قال عن رواة الشعر الجاهلي ، ولا أن الاعتماد في العصر الإسلامي كان على الذاكرة وحدها كما كان في العصر الجاهلي . فالكتابة كانت فاشية ، وإذا كان التأليف قد بدأ متأخراً قليلاً فالتدوين قد بدأ مبكراً في عهد الرسول . كذلك لا يمكنه أن يجعل القدمة والسابقة وسيلة إلى استكذاب الناس على الناس في صدر الإسلام الأول كما جعلها وسيلة إلى استكذابهم على الناس في أيام ما قبل الإسلام . فتسوية الرجل بين العهدين في الشك مع وجود هذه الفوارق بينهما تدل على أنه يشك للشك . يشك عن وسواس لا عن دقة وتحقيق .

والقصص في القرن الإسلامي الأول لم يكن على أي حال كما وصف صاحب الكتاب ولا يمكن أن يتحمل ما أراد أن يحمله من وضع الشعر . فقد

كان قصصاً تاريخياً، يتحرى القصاص فيه الواقع فيصيبون في قص ما شاهدوا .
وقد يخطئون في حكاية ما لم يشاهدوا، ولكنه خطأ الجاهل لا خطأ الكاذب .
وهذا التحري والقصد إلى رواية الواقع كما وقع هو الفرق الكبير بين القصاص
أو المؤرخين في ذلك العهد وبين القصاص الخياليين في العهد الذي كتبت فيه
ألف ليلة وسيرة عنتره وسيرة أبي زيد وهم الذين يصح أن يقارنوا بدوماس
الكبير أو غيره من الروائيين . وقصدهم إلى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل
على الاطمئنان إلى ما رويوا حتى يزول الاطمئنان بسبب صحيح . فاذا محضت
رواياتهم وطال الجدل في تمحيصها بين العلماء الثقة كانت نتيجة ذلك التمهيع
جديرة بالثقة كل الجدارة . وهي على أي حال لا ينبغي في العلم الشك فيها
إلا بمبرر ، ولا تركها إلا بيينة ؛ ثم لا ينبغي تركها إلى ما هو أقل منها جدارة
بالثقة والاطمئنان .

أيام العرب

فأيام العرب وما قيل فيها من أشعار ينبغي أن يُطمأن منها إلى ما قبله الثقة
أمثال أبي عمرو بن العلاء والأصمعي وابن سلام ، وألا يعدل عن شيء من ذلك
إلا إذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة ، وهيئات . وشك صاحب الكتاب
فيما صححه الثقة من أخبار تلك الأيام وأشعارها شك لا يقول عليه . وحملها
على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها
لأنها أولاً لم تكن من قاة الاثر في العرب بحيث يخفى مكانها ، أو بحيث لا يهتم
العرب بحفظها ، يعلمها الكبير الصغير في كل القبيل الغالب والقبيل المغلوب ،
ليفخر ذاك وليثأر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والثأر في الجاهلية جانباً ونظربا في
زمنها أقرب هو أم بعيد من العصر الإسلامي فيكون للنسيان إليها سبيل وجدناها
كلها تقريباً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف

الثاني منه . فيوم خزاز الذي انتصفت فيه معد من اليمن بقيادة كايب وائل وقع سنة ٥٠٠ م^(١) ، ولم يقتل كايب إلا بعد ذلك بزمان ، فحرب البسوس وقعت كلها في النصف الأول من القرن السادس وانتهت بالصلح بين بكر وتغلب حوالي سنة ٥٣٤ م^(٢) . ثم وقعت أثناء ذلك أيام وجاءت بعد ذلك أيام اشتهرت منها طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربع الآخر من القرن السادس ، كالمشهور من الأيام بين تميم وبكر والأيام بين قيس وتميم والأيام بين هوازن وكنانة المعروفة بأيام الفجار والأيام بين الأوس والخزرج . وقد وقع بعض تلك الأيام بمقربة من الإسلام مثل يوم بعث ويوم الفجار الآخر ، وبعضها وقع بعد ظهور الإسلام مثل يوم فيف الريح ويوم الشيطان ، وبعضها ذكره النبي صلوات الله عليه مثل يوم ذي قار ويوم الردم ، وكثير منها شهدته أناس أدركوا الإسلام فأسلم منهم من أسلم ووقد على النبي منهم من وفد مثل يوم جدود ويوم الكسلاّب الثاني اللذين شهدهما قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح ، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدتها عمرو بن معد يكرب وعامر بن الطفيل وأبو براء مرداس والأقرع بن حابس وكثير غيرهم ممن أدرك الشرف في الجاهلية وإن أخطأ بعضهم شرف الإسلام .

فتلك أيام إذن كانت من الشهرة ومن الوقع ومن القرب بحيث لا يعقل أنها نسيت . أما القول بأنها اخترعت اختراعاً فانه لا يقوله كاتب يحترم نفسه ، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره ، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاسماً لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد ، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لفخر أو مدح أو هجاء أو رثاء ،

(١) تاريخ المؤرخ العالمي .

(٢) دائرة المعارف البريطانية .

فمن لا يفهمها لا يفهمه . ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة . وأرذل الكذب كذب لا معنى له . وأحقر الخيال خيال غير مفهوم .

فأنت مثلاً اذا قرأت :

ألا أبلغ أبا حنش رسولاً فما لك لا تجيء إلى الثواب
لتعلم أن خير الناس ميتاً قتيل بين أحجار الكُلاب
تداعت حوله جُشم بن بكرٍ وأسلمه جماسيس الرباب

لا يكاد تفهم منه شيئاً — على سهولة ألفاظه — حتى تعلم خبر يوم الكلاب الأول الذي كان بين الأخوين شرحبيل ومسلمة ، تنصّر شرحبيل بكر وتنصر مسلمة تغلب ، وما كان في ذلك اليوم من تنادي الأخوين كل في عسكره ، يحرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، إلى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبو حنش فقتله بابنه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجير له فدمعت عينا مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أبا حنش القاتلُ فقال ، أنما أدفع الثواب إلى قاتله وهرب أبو حنش عنه ، فقال مسلمة ^(١) تلك الأبيات التي مرت بك والتي لا يتضح معناها ولا يُعرف ما فيها من الوعيد ولا ما احتوت عليه من الندم حتى يُعرف خبر ذلك اليوم .

وكثير من الشعر الإسلامي نفسه لا يفهم حتى تفهم تلك الأيام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشعراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتعزى بحوادثها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي ولديه :

أرى كل حي ما تزال طليعةً عليه المنايا من ثنايا المخارم
يذكرني ابني السما كان مَوْهنأ إذا ارتفعا فوق النجوم العواتم

(١) المقдж ثالث : يوم الكلاب الاول .

وقد رزىء الأقوام قبلي بئنيهم
ومات أبي والمنذران كلاهما
وقد كان مات الأقرعان وحاجب
وقد مات بسطام بن قيس بن خالد
وقد مات خيراهم فلم يهلكاهم
فما ابنك إلا من بني الناس فاصبري
أو يقرأ قوله يفتخر :

وإخوانهم . فافئني حياء الكرام
وعمرو بن كاثوم شهاب الأرقام
وعمرو أبو عمرو وقيس بن عاصم
ومات أبو غسان شيخ اللهازم
عشية بانا ، رهط كعب وحاتم
فلن يرجع الموتى حنين المآتم

ألم تر أنا بني دارم
ومنا الذي منع الوائد
ألسنا بأصحاب يوم النسا
ألسنا الذين تميم بهم
وناجية الخير والأقرعا
إذا ما أتى قبره عائذ
أطلب مجد بني دارم
ومجد بني دارم دونه

زرارة منا أبو معبد
ت وأحيا الوثيد فلم توأد
ر وأصحاب ألوية المربد
تسامى وتفخر في المشهد
ن وقبر بكازمة المورد
أناخ على القبر بالأسعد
عطية^(١) كالجعل الأسود
مكان السماكين والفرقد

ومن يقرأ قول جرير يعير الفرزدق :

تحضض يا ابن القين قيسا ليجعلا
كأنك لم تشهد لقيطا وحاجبا
ولم تشهدا لجونين والشعب ذا الصفا
فيوم الصفا كنتم عبيدا لعامر
إذا عدت الأيام أخزين دارما

لقومك يوماً مثل يوم الأرقام
وعمرو بن عمرو إذ دعوا يال دارم
وشدات قيس يوم دير الجماجم
وبالحنو أصبحتم عبيد اللهازم
وتخزيك يا ابن القين أيام دارم

(١) أبو جرير .

من يقرأ هذا كله لا يفهم منه شيئاً إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محمودة يفخر بها ومذمة يهجي بها . أما إذا كان ممن لا يعتقدون في الأيام والأنساب يراها محالاً وقصصاً خيالياً يراد به اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب فخير له أن يدع الأدب العربي والنظر فيه جانباً فإنه لن يجد له طعماً ولن يحسن له فهماً ولن يجيد له تعليماً .

على أن العرب كانوا يعتقدون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها تاريخاً وكانت أخبارها مستفيضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التي تكاد لفطر إيجازها تشبه الألغاز . كانوا يفهمونها ويفهمون ما فيها من مفاخر ، ومعايير ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيهما أصدق مدحاً وأكبر فخراً وأمضى هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعايير ارتفاع قبائل وانضاع قبائل فاعجب إذن من شعر غير مفهوم يسير ذكر صاحبه في البلاد ويتضع به أناس ويرتفع أناس ، أو من شعر مكذوب يُشتم المشتوم به فلا يقول للشاتم كذبت ويفخر فآخر به فلا يقول له المفخور افتريت ، وقد كان ذلك أيسر له وأدنى إليه لو لم يكن يخشى أن يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه .

نخذ مثلاً إليك يوم شعب جبلة أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن زرارة وأسر عمرو بن عُدُس وحاجب بن زرارة وهم الذين سماهم جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع أن تفتش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء ولا الفرزدق ما حل بهم في ذلك اليوم . فالوقائع متفق عليها الحصمان كلاهما ولكن أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعابر حين يهجو من غير أن

يكذب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها .
واتفاق الخصمين والناس جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها
وعلى أنها كانت فوق متناول الشك ، بعكس ما لو كانت من اختراع
القصاص في العصر الاسلامي كما يريد منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم إذا
نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع لأربعين سنة قبل الاسلام فلم يكن
الناس قد نسوه بل قد أدرك الاسلام أناس شهدوه منهم حاجب بن زرارة
نفسه الذي وفد على النبي بعد الفتح في وفد تميم . لكن صاحب الكتاب
يرفض وينكر ويشك من غير أن يكلف نفسه مؤونة النظر والتحقيق ،
ويكفي أن يكون في تلك الأيام فخار لقوم وعار لآخرين . ليجعلها صاحب
الكتاب من مخترعات القصاص حتى يستطيع أن يقول عن شعرها انه موضوع .
على أن صاحب الكتاب قد أكثر على الناس في أمر القصص والقصاص
في ذلك العصر البعيد من غير أن يأتي بشيء يدل على وجود قصاص كالذين
زعم ممن كانوا يضعون الأخبار يلهون بها الناس ، ويتقربون بها إلى الاشراف ،
ويزينونها بالشعر يستقرضونه من حولهم من الشعراء . انما هذا شيء يفترضه
صاحب الكتاب افتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يعينه على تفسير فرضه ، ولأنه
يجب أن يقيس الحال في ذلك العصر على الحال الآن وعلى الحال عند قدماء
اليونان . فقد قرأ عن قصاص اليونان الذين كانوا يتغنون بالشعر القصصي في
الأعياد والمواسم والمجتمعات ، وهو الآن يرى أن في الناس قصاصاً يجاسون
بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير
عن عنرة أو أبي سيف بن ذي يزن ، فانتقل نقلة بعيدة من هذا العصر إلى
ذاك العصر وقارن مقارنة أبعد منها بين العرب وبين اليونان ، واستنتج حال
العرب مما يرى الآن وما سمع عن اليونان قبل العصر الذي يعنيه بألف سنة
أو يزيد . وليس شيء من هذا بديل على شيء مما يريد . والهوى وحده هو

الذي يزىن لصاحبه أن يستنتج عصراً يجهله من عصر بعده بألف سنة أو قبله بألف سنة . وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يدع الكلام العام جانباً فإنه محض ادعاء لم يثبت ولا يستطيع اثباته ، وأن ينظر في القصص نظراً مستقلاً عن فرضه الذي يريد تفسيره فيحصى ما استطاع من الحوادث والوقائع التي يعثر على أخبارها ثم يجتهد في أن ينقد هذا الذي عثر عليه ويستنتج مما يبقى في يديه بعد ذلك صورة قريبة لما كان عليه القصص والقصاص في العهد الذي وقعت تلك الحوادث فيه . لكن صاحب الكتاب لم يأت بمحادثة واحدة ولا بنجر واحد يتبين منه وجود القصص فضلاً عن نوع القصص والقصاص في الصدر الأول من الاسلام . فهل كان هناك في ذلك العهد قصاص بالمعنى الذي أراد ؟ وإذا كان هناك قصاص فمن أين جاءوا ؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصاص كانوا قبلهم في الجاهلية قبيل الاسلام ؟ وكيف كانوا يعيشون وأين كانوا يقصون وماذا كانوا يقصون ومن هم الذين اشتهروا منهم وماذا كانت أسباب شهرتهم ؟ إن من الضروري تبيان بعض هذا على الأقل بالأدلة الواضحة والحوادث المحدودة قبل أن يجوز التفكير في القول بأن تاريخ أولئك القوم الذي كانوا يعتقدونه إنما كان قصصاً خيالياً اخترعه قصاص كانوا آلة في أيدي القبائل والأمراء يتوسلون بهم إلى مختلف الأغراض التي لا يتوصل اليها بالأكاذيب .

وقد سلك صاحب الكتاب في الشعوية نفس مسلكه في القصص . لم يبحث أولاً عنها ما هي ومتى نشأت وكيف نمت ثم متى كانت ظاهرة فردية وهل صارت بعد ظاهرة قومية وإلى أي حد كان انتشارها وماذا كانت آثارها وهل حملت أهلها على الكذب ولم تحملهم على غيره أم هل كان كل أثرها استشارة أهلها إلى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لا ينازعه فيها خصمه ؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب ، وفيم كان هذا

وفيم كان ذلك وما حظ الشعر الجاهلي من الاثنين ؟ لم يبحث عن هذا وشبهه ، ولم يبحث من ناحية أخرى عن العوامل المضادة للشعوبية خاصة وللعصبية عامة ماذا كان موجوداً منها وإلى أي حد كان موجوداً ؟ وماذا كان أثره في مكافحة هذه العصبية الجنسية وإلى أي حد أفلح مكافحتها وما هي نتيجة ذلك التكافح ؟ كل هذا وشبهه كان من الضروري بحثه بالاستناد إلى الحوادث المعينة والحقائق المعبودة قبل أن يستطاع تعيين قسط الشعوبية من تبعة وضع الشعر على الإسلاميين أو الجاهليين . لكن صاحب الكتاب لم يزد على أن أورد عبارات عامة لا تخرج عن كونها ادعاءات في حاجة كلها إلى الإثبات بل إلى الترجيح . كزعمه أن الموالي كانوا يحقدون على العرب وأن العرب كانوا يحقدون على لموالي لا يستثنى ولا يستأني . وأن ذلك الحق كان يحيل كلاً على الكذب على كل . فالموالي كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب بسلطان العجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد أنهم لم يذلوا للعجم ، مع أنه في الوقت نفسه يقر بأنه قد كان للفرس في الجاهلية سلطان وإن قد كان للعرب فيها أنفة وإباء ، ولا يسأل نفسه مع إقراره هذا لماذا لا تكون تلك الأشعار قد قيلت حقاً ما دامت الظروف في الجاهلية كانت تدعو إلى قول مثلها أو كانت على الأقل لا تمنع منه ؟ ولماذا يكذب أولئك أو هؤلاء على الشعر الجاهلي ابتغاء إثبات دعواهم وليس الكذب بنافع في الإثبات بل لم يكن هناك من حاجة إلى الإثبات إذ قد كان كل فريق يقر للآخر بما يدعيه ؟ فلم تكن العرب تنكر على الفرس سلطانها ولم تكن الفرس تنكر على العرب بقية من عزة وإباء كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافعها إزاء غلبة العرب على الفرس في الإسلام . لم يقف ليسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى يصور لك الأمور لا كما كانت ولكن كما يهوى ، فينكر ما قد كان بناء على أوهام يوردها على أوهام يوردها عليك مورد الحقيقة معتمداً

على قوة الايحاء في حملك على التسليم له بما يريد .

وفي الحق ان خلط صاحب الكتاب في هذا الصدد لكثير ويكفي أن تقارن بعض كلامه ببعض ليتبين لك انه واهن متخاذل ليس فيه شيء من تماسك الحق وان كان فيه كثير من زخرف الباطل . فأبو العباس الاعمى هجا آل الزبير فأجزل له عبد الملك الصلة واسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالي كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

واذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالي من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية » ! كأنهم هم أيضاً قتلوا في الحروب فلم يبق من شعرهم الا القليل ! أو كأنهم لم يكن لهم رواة منهم فأهمل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالي ! فاذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حقدت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ما حمل أولئك من النيل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهن عن شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الاناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يقوضوا سلطان الروم وانما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم » ! فهل ليس يحمل على الحقد عند صاحب الكتاب أقل من تقويض الملك كله ؟ ألا يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق ؟

ثم بينا هو يزعم أن علماء الموالي كانوا يزدرون العرب وأن أبا عبيدة « كان

« يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب » ! فلم يكونوا يزدرونه اذن كما كان يزدريهم ؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزري بهم ؟ ثم ما قول صاحب الكتاب في أن أبا عبيدة هذا الذي كان يسرف في بغض العرب هو نفسه راوي أكثر أيام العرب ومنها يوم خزاز ^(١) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من اليمن ويوم ذي قار ^(٢) الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب ان العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالي ؟ أفكان العرب في حاجة إلى اختراع ايام يعترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب ؟ أم كان الموالي في حاجة إلى افتراء أحاديث يروونها ويصححها من العرب الرواة الثقة كالأصمعي وابن سلام ؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة الى شيء من النقد والتمحيص يقيه شيئاً من تلك العثرات .

قلّة نقده الأخبار

وحاجته هذه إلى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه . فقد احتج واستشهد بطائفة من الأخبار تحمل في ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وبطائفة فيها من الحجّة لخصومه أكثر مما فيها من الحجّة له . وقد رأيت كيف استشهد على تليفق ابن اسحاق للأخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من تهمة التليفق وبراعة علماء اللغة من العجز عن نقد الشعر . ومثل هذا زعمه أن عمر رضي الله عنه كان « قرشياً فكره عصبية أن تزدري قریش ، وتنكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر » في الصفحة التي يذكر فيها انه رضي الله عنه رد عبد الله بن الزبيري وضرار بن الخطاب على حسان لينشدهما من قول شعراء الانصار في قریش

(١) العقد الفريد : ايام العرب .

كما انشده من قول شعراء قريش في الانصار وأن حسناً أنشدهما حتى
اشتفى ! ولو كان صاحب الكتاب ينقد ما يكتب لرأى في هذا الخبر تكذيباً
للدعوى التي ادعاها على عمر رضوان الله عليه ، ولرأى في الاشعار التي
التي رواها للنعمان بن بشير تكذيباً لما ادعاه على النعمان من أنه كان سفلياً
ولرأى في الخبر الذي رواه من ان النعمان مات مع ابن الزبير تكذيباً لما ادعاه
عليه من أنه كان اموي الهوى ، إذ لا يعقل أن سفلياً يخاطب معاوية بن أبي
سفيان بقوله (١)

ان الذين ثوروا يبدر منكم يوم القليب هم وقود النار

كما لا يعقل أن اموياً في هواه مادياً في نزعته يموت مع عبدالله بن الزبير !
ثم لرأى أن لو كان الامر بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم
يمثل الحال بين شعراء الانصار وشعراء قريش ، أو كان الامر بين هؤلاء
الشعراء أمر عصبية طغت حتى لم تدع للدين سلطاناً على النفوس إذن لما طلب
كعب ابن جعيل شاعر أهل الشام أو قل شاعر بني أمية وصنيعتهم من يزيد
بن معاوية أن يعفيه من هجاء الانصار حين أغراه يزيد بهجائهم ، ولما أقدم
ابن جعيل على مخالفة يزيد وهو ابن ملك ولعله حينئذ كان ولي عهد ، ثم لما
جعل كعب اعتذاره عن هجاء الانصار تلك الكلمات الشديدة « أتريد أن
تردني كافراً بعد ايمان ؟ » وفيها ما فيها من ذم بالغ ليزيد ومدح بالغ للانصار :

هذه طائفة من الاخبار لم يحسن الاستشهاد بها . وطائفة أخرى كان قليل
من النقد يؤدي إلى الشك فيها إن لم يؤد إلى نبذها كحديث اسماعيل بن يسار
مع الوليد بن عبد الملك الذي استشهد به صاحب الكتاب على بغض الموالي
للعرب واستغلالهم ما كان بين العرب من خصومة . قال نقلاً عن نقل عنه ان

(١) في الأدب الجاهلي ص ١٢٩

اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخبره ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكي هنا يقول أخرتني وأنت تعلم مرواني ومروانية أبي. فلما خرج تبعه من سألته ما تلك المروانية؟ قال هي بغضنا لآل مروان بغضاً جعل يساراً أباه يلعن آل مروان عند موته وجعل أمه تسبح الله بلعن آل مروان. وهي حكاية طريفة لولا ما فيها مما يحمل على تكذيبها، فإننا إذا فرضنا أن ابن يسار كان من البراعة في التمثيل بحيث استطاع تصنع البكاء عند الدخول والتمادي فيه كلما استعطفه الوليد فانا لا نظن أنه كان من الحمق بحيث يفسر مروانيته ومروانية أبيه ذلك التفسير لشخص حضر معه مجلس الوليد وهو لا يأمن أن يتحدث ذلك الشخص بالحكاية فتصل الوليد أو بعض اخوته فينزّلوا بابن يسار أشد العقاب جزاء تهكمه بالوليد من ناحية وورائته عن أبويه ذلك البغض الشديد لآل مروان من ناحية أخرى، ثم لا ينفعه عندهم مدح قاله أو يقوله فان حكاية كهذه اذا شاعت تذهب بتأثير كل مدح وتجعل لكل بيت يمدحهم به وقعاً كوقع الهجاء.

ويلتحق بهذه الحكاية حكاية طويلة لعبد الرحمن بن الحرث بن هشام مع عبد العزيز بن أبي نهشل عرض الاول فيها على الثاني أربعة آلاف درهم على أن يشهد أنه سمع حسناً ينشد بين يدي الرسول صلوات الله عليه أبياتاً أربعة سماها فأبى عبد العزيز عليه مستعيذاً بالله أن يكذب على الله ورسوله ولكنه رضي أن يشهد أنه سمع عائشة تنشدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الايات المشهورة التي أولها:

الا لله قوم . . . و . . . لدت أخت بني سهم

ونسبها إلى ابن الزبيري كما اختار عبد الرحمن. قال عبد العزيز في رواية صاحب الكتاب عن صاحب الاغاني: «فهي إلى الآن منسوبة في كتب الناس إلى ابن الزبيري» وقد ارتضى صاحب الكتاب هذه الحكاية

على علائها واتخذها شاهداً على كذب بعض الشعراء على بعض في الاسلام ولكن لم يفتن إلى احتمال كذب عبد العزيز على خاله ان صحت الحكاية عنه ، ولم يفتن إلى أن الايات منسوبة في طبقات ابن سلام إلى ابن الزبيري على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لتخفي عليه رواية يرويها صاحب الاغاني تقدح في صحة شعر مخضرم مشهور ذكره في طبقاته فان الذي يصل إلى أبي الفرج من هذا بعيد ألا يمر على ابن سلام . وعبد العزيز المروية عنه هذه الحكاية لم يذكره ابن سلام ولم يعده في طبقاته على جودة شعره ان كان ذلك الشعر له . على أن في القصة نفسها ما يدعو إلى التريث والتردد فان حكاية كهذه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وحسان مات سنة ٥٥٤ هـ فلكي يستطيع عبد العزيز أن يقول سمعت حساناً ينشدها رسول الله ينبغي أن يكون عمره عند الحادثة ان صحت فوق الستين فهل عاش عبد العزيز بعد حسان وهل بلغ تلك السن ؟ وفي الحكاية شيء آخر فانها تذكر كتباً للناس أي كتب شعر كانت بأيدي الناس في زمن معاوية فهل يقر صاحب الكتاب للناس حينئذ بكتب شعر واذا كان فما الذي منع من تدوينهم ما عرفوا من شعر الجاهليين أيضاً ؟

على أن هناك خبراً أقصر ولكن لعله أدل من هذه وتلك على حظ صاحب الكتاب من النقد والتجرد من الهوى . ذلك هو ما رواه في ص ١٨٤ من أن أبا عمرو بن العلاء قد اعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً :

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلع

ثم روايته في ص ٢٧٥ أن الاصمعي اعترف بوضعه على الأعشى نفس البيت ! والبيت لا يمكن ان يضعه اثنان ، واثنان عاشا في عصرين مختلفين ، فكان الأولى أن يشك صاحب الكتاب في الخبرين جميعاً لا أن يتخذهما وسيلة

تجريح الراويين جميعاً مع ما هو مشهود لهما به من الثقة والأمانة عند جميع العلماء ولو أن وجهة صاحب الكتاب كانت نيل الحقيقة لا النيل من القدماء إذن لما سارع إلى تصديق خبر بعيد كهذا عن مثل أبي عمرو أو الأصمعي . ولعل إبطاءه كان يحمله عندئذ على البحث ، ولعل بحثه كان يهديه على الأولين لما عرف عن أبي عمرو والأصمعي من الصدق وما عرف من الكذب عن حماد .

الرواية والرواة

وهذا يفضي بنا إلى الفصل الأخير الذي كتبه في أسباب وضع الشعر ، فصل الرواية . وهو فصل يدور أكثره حول حماد وخلف الأحمر ويدور أقله حول أبي عمرو الشيباني ، والأصمعي ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأعراب الذين كانوا يرتادون الأمصار .

فأما الأصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهدا بأنهما لم يُعرفا « بمسوق ولا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كذبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وُضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت إلى حماد لا تدع محلاً لنسبته إلى أيهما . ولو جوزنا البعيد وفرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه وأدعى إلى الاطمئنان إليه إذ ليس سهلاً على مثل أبي عمرو أو الأصمعي أن يعترف بكذبة كهذه كان يستطيع أن يسكت عنها ، ولو أنه اعترف غيرها لاعترف كما اعترف بهذه . ولو أنه اعترف غيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب . فهذان راويان وثقهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هناك قط ما

(١) المقد فريد « ثالث » باب في رواية الشعر .

يدعو إلى الشك فيهما ، ولا إلى زلزلة تلك الثقة بهما . وإذن فلا محل للشك فيما يرويان .

وأما أبو عمرو الشيباني فلم يخص صاحب الكتاب عليه اعترافاً ولم يجد عليه في الرواية مطعناً إلا طعن خصومه عليه أنه كان يشرب الخمر ولولا ذلك لو ثقوه . أي أن خصوم الرجل لم يحصوا عليه مأخذاً في ما روي مع أنه جمع أشعار قبائل كثيرة يبلغونها السبعين ، وبالرغم من هذا فأكبر الظن عند صاحب الكتاب « أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها » ولم يجد ما يسهل على القارئ تصديق هذا إلا قوله « وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب ، كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني » ١

وأما حماد وخلف الأحمر فلسنا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيكفي في تجريحهما ونبذ ما استقلا بروايته انهما اعترفا بشعر كثير وضعاه ونحلاه الشعراء ، على شك في مسألة خلف ، وارتفاع كل شك في مسألة حماد .

فأما خلف فهناك المجرحون له وهناك الموثقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فان قوله عنه في طبقاته ^(١) « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس بيت شعر واصله لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً ألا نسمعه من صاحبه » هو توثيق لا تجريح . ولذا فإننا نشعر أن مسألة خلف في حاجة إلى البحث وإن كنا أيضاً نميل إلى اهمال ما استقل خلف بروايته حتى تبحث مسألته من جديد .

وأما حماد فلا سبيل إلى احتمال تبرئته . لقد اعترف على نفسه وشهد

(١) ص ٩ طبعة ليدن .

عليه العارفون أمثال المفضل الضبي ويونس النحوي : وأعلن المهدي في الناس حين كان ولي عهد أنه قد أسقط رواية حماد ووثق رواية المفضل . لكن افتضاح أمره هكذا لا بد أن يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح أن العلماء لم يكونوا يعتمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رويوا لم يرووا شيئاً تفرد به وإذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا لنسبه إياه نموذجاً للرواة .

وأما الأعراب فصاحب الكتاب يرميهم بالكذب على القدماء أو غير القدماء من أهل البادية استدراكاً للرزق من أيدي رواة الامصار . وفي رأينا أنه مصيب ولكن في بعض هذا لا كله . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الأعراب يكذبون ولكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر داود بن متمام بن نويرة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لمائة شاعر كلهم يسمى عمراً وعجز الأصمعي وخلف أن يعدا أكبر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على سعة علم كل من الأصمعي وخلف بالشعر والشعراء منه على كذب أبي ضمضم . وكفى شهادة لهما بالعلم الكثير أن يعدا ثلاثين شاعراً بدوياً غير معروف كل منهم اسمه عمرو وليس عجزهما بمستلزم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقيين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى لشعر البادية من كل منهما وشعر البادية في هذا الخبر مطلق يشمل جاهلي الشعر البدوي وإسلاميه . ثم لا يمكن أن يكون أبو ضمضم من الشعاعرية بحيث يستطيع أن يرتجل من عنده في مجلس واحد شعراً مختلفاً مسبوكاً ينسبه إلى سبعين شاعراً مختلفين . ولا يكون للأصمعي وخلف ما يقولانه في ذلك إلا أنهما يجهلان أولئك الشعراء السبعين .

وأما خبر داود بن مسمع مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فان كذب داود على أبيه لم يجز على أبي عبيدة وليست المسألة كما قلنا هل كان الاعراب يكذبون ولكن المسألة هي هل كان كذبهم يخفى على الرواة .

فالرواة كانوا من أبصر الناس باللغة والشعر لا ينكر عليهم صاحب الكتاب هذا وإن حاول أن يجرحهم أجمعين من ناحية الأمانة متخذاً غير الأمانة منهم وسيلة إلى التشكيك في الأمانة . وكان المعقول أن ينتهز فرصة انقسام الرواة إلى أمانة وغير أمانة فيحاول امتحان الشعر من ناحية رواية وينظر أي الشعر رواه الثقات أمثال ابن سلام والأصمعي والمفضل الضبي ، وأيه تفرد بروايته غير الثقات ، فيميز الأول من الثاني ويشك في الثاني دون الأول . غير أن صاحب الكتاب بدلاً من أن يسلك هذا الطريق العملي حاول أن يسده على نفسه ويفسده على الناس جهد المستطاع ولم يقتصر في محاولته هذه على التشكيك في أمانة الأمانة من الرواة بل أفرغ وسعه في التصغير من قدرة هؤلاء على النقد وقدرة أولئك على التلفيق .

فأما قدرة خلف وحماة ومن اليهما على التلفيق وعلى محاكاة الجاهليين فقد بالغ فيها حتى زعم أنهم « كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيهما من العرب أنفسهم » ص ٢٧٤ . ولسنا ندري ان كان يريد بهذا أن الله قد اختص الملقين وحدهم بهذا العلم الفذ والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والمقدرة واقياً لهم من الانخداع بهم والوقوع في شرك تليفقهم . على اننا نحب أن نعرف من أين جاء أولئك الملقين ذلك العلم وتلك المقدرة وهم قد ولدوا وماتوا متأخرين ولم تولد معهم تلك المقدرة ولا ذلك العلم

باللغة والشعر . أفليس إقرار صاحب الكتاب لهم بذلك العلم الواسع يُلزمه من ناحية أخرى ان يقر بأن قد كان هناك قبل أن يوجدوا علم باللغة والشعر ، فلما نشأوا أخذوه وتفوقوا فيه ؟ وهل ليس معنى ذلك ان قد كان هناك علم بلغة العصر الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهرروا في نقده ويمهرروا في تليفقه ؟ واذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً ؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحماذ أو خلف دليلاً على أن غيرهما أيضاً كان يعلمه وكان يقدر على النقد كما كانا يقدران على الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب ولا أشق من النقد ؟

ومن الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف وحماذ تلك القوة الحارقة في التأنيق لا يجد من نفسه استعداداً للتسليم بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون وعلمها الناس قبل أن يحتذيها مثل خلف وحماذ ، مستعد لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين وليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم ودم روى الواحد أو الاثنان أشعارهم كما رواها غيرهما من الناس . وهو مستعد لأن يسلم لذلك الواحد أو الاثنين بقدرة أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم واختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالاً يمكنهم من انشاد مئات القصائد وآلاف الأبيات على الفور والبدية اذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الحظوة عنده . وإلا فكيف يمكن أن يدس حماذ أو خلف على فحول الشعراء من القصائد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحماذ وخلف مواهب الفحول أجمعين ؟ أم كيف يمكن أن يزعم حماذ للوليد بن يزيد فيما نقل صاحب الكتاب « انه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة » ويمتحنه الوليد حتى يضجر ، ويميزه بعد أن يوكل به يتم

امتحانه ، من غير أن يكون حماد قد ارتجلها ارتجالاً أو أعدها اعداداً ما دامت تلك القصائد أو أكثرها أو جزء كبير منها من وضع حماد ؟

وليس اجتهد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأبناء على التلفيق بأعجب من اجتهاده في التصغير من مقدرة الأبناء على النقد . فهو غير ميال إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغناء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم أنهم غير قادرين عليه ويزعم أنهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سهل على العلماء النقد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم » ص ١٦٥ . وقد روى الخبر عينه عن ابن سلام في موضع آخر « بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم » وقد حرف في الموضعين ما قال ابن سلام . فابن سلام لم يطلق القول بهذا الإطلاق . لم يقل العرب وإنما قال « من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وإنما قال « فيشكل ذلك بعض الاشكال » والفرق بين التعبيرين بسيط ولكنه مهم لأنه الفرق بين الكثرة والقلة والبعد والقرب ، فإن تعبير ابن سلام يضيق دائرة الاشكال ويشعر بالمقدرة على حله ، بخلاف تعبير صاحب الكتاب .

ومن الغريب أن الأمثلة التي جاء بها على انخداع العلماء بما « كان يتكلفه العرب أنفسهم » هي كلها في رأيه من نوع الغناء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه ! فقد مثل لانخداعهم بطائفة زواها ابن سلام « على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله « وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخييف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد

أن يسلب ابن سلام باليمين مسا أعطاه بالشمال وينفي عنه ما كان قد اثبت له من مقدرة على معرفة السخيف المتكلف من الشعر المنحول ، وإذن فابن سلام ومن اليه لم يكونوا يحسنون من النقد شيئاً ! لأنهم اذا عجزوا عن المنحول « ظاهر التكلف بين الصنعة » فهم عن معرفة غيره أعجز .

دَيْن القدماء على صاحب الكتاب

لكننا اذا تركنا حكم صاحب الكتاب جانباً وقارنا بينه وبين القدماء تبين أن هؤلاء القدماء يصفهم صاحب الكتاب بالعجز عن القليل تارة وبالمقدرة على الكثير أخرى وبالفطنة إلى الخفي تارة وبالعفلة عن الظاهر أخرى هم الذين فتحوا لصاحب الكتاب ولغيره باب القول ، وعنهم أخذ كل ما في كتابه من نقد صواب . ونحن لا نبالغ حين نقول ان ما في الكتاب من نقد حسن انما هو لابن سلام ، وأن الجمهرة العظمى من الشواهد التي استشهد بها فأساء الاستشهاد مأخوذة عن كتاب طبقات الشعراء ، وانك اذا أخذت الكتاب فعريته من المنقول عن ابن سلام عريته عن أئمن جزء فيه فلا يبقى منه الا عبارات عامة لا تغني شيئاً ولا تقنع أحداً استنتجها من ابن سلام عن طريق التعميم فأخطأ الاستنتاج .

واذا حاولت أن تحصي المواطن التي أخذ فيها عن ابن سلام صعب عليك العد لكثرتها ووجدتها منبثة في الكتاب خصوصاً في كتاب أسباب انتحال الشعر الذي تهكم فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة إلى ابن سلام ، فكثير منها مغفل أو منسوب إلى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدثوننا أو والرواة مجمعون أو ما شابه ذلك من تعبير .

فالحديث الذي أشار اليه ولم ينسبه عن أول من تكلم العربية الفصحى

ونسى لغة أبيه مأخوذ عن الطبقات.^(١) وقول أبي عمرو بن العلاء عن لغة مضر ولغة حمير منقول عن الطبقات أيضاً^(٢). وحول هذين الخبرين يدور فصله عن الأدب الجاهلي واللغة كما يدور فصل الشعر الجاهلي واللهجات حول رواية تنقل الشعر في القبائل التي هي مأخوذة أيضاً عن الطبقات^(٣). ولقد أكثر الأخذ عن الطبقات في كتاب أسباب انتحال الشعر خاصة، فهناك حوالي تسعة مأخذ في فصل السياسة وانتحال الشعر وخمسة في فصل الدين، وعشرة في فصل القصص، وستة في فصل الرواة، وعلى هذه المأخذ بنيت في الواقع تلك الفصول. ولعلنا لو كان كتاب الطبقات نفسه بين أيدينا الآن كنا نعطيك فكرة أوفى عن مقدار ما الأدب الجاهلي مدين به لابن سلام.

على أن نوع المأخذ عن القدماء أهم كثيراً من عددها. فصاحب الأدب الجاهلي مدين لابن سلام بأمهات أفكاره كما هو مدين له بشواهد. فأما فكرة الوضع والانتحال التي توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الأشعار التي كان يرددها خلف ليعلم أن قد كانت هناك أشعار ترد لأنها مصنوعة^(٣).

وأما ضياع الشعر الجاهلي حتى لم يبق بأيدي الناس منه إلا أقله فقد أخذه

(١) ص ٤ .

(٢) ص ١٣ .

(٣) « قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف بن حيان أبي محرز - وكان خلاد حسن العلم بالشعر يرويهِ ويقولهُ - بأي شيء ترد هذه الأشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم أنت منها ما أنه مصنوع لا خير فيه ؟ قال نعم قال فتعلم في الناس من هو أعلم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تنكر أن يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه أنت » . ١ . من ص ٣ طبقات . ليدن .

بما قرأ في الطبقات في الصفحة العاشرة من قول عمر بن الخطاب (١) وقول أبي عمرو بن العلاء (٢)

وأما أثر العصبية ووضع الشعر فقد أخذ فكرته من قول ابن سلام في الصفحة الرابعة عشرة من طبقاته « فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكرياتهم ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم » .

وأما أثر السياسة في وضع الشعر فقد أخذ ما كتبه في ذلك عن طريق التوليد من قول قاله ابن سلام بعد أن روى بيتين يرويهما الناس لأبي سفيان ابن الحارث يقولهما لحسان . قال : « واخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة ابن موسى بن قدامة بن مظعون الجهمي قالها ونحلها أبا سفيان . وقريش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان » ومن يقرأ هذا ثم يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في أنها (أي قريش) استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهجي فيه الأنصار » (٣) يظن أن ابن سلام هو الذي أخذ من صاحب الكتاب لا هو من ابن سلام .

وأما ما كتب عن القصص ووضع الشعر فقد ولّده كله من قول ابن

(١) « قال عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصبح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته ، زما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالامصار راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا إلى ديو مدون ولا كتاب مكتوب فألقوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل فخفظوا أقل ذلك وذهب عنهم منه أكثره » ١٠ طبقات .

(٢) « قال أبو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم ما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافر بماكم علم وشعر كثير » . طبقات ص ١٠ .

(٣) الكتاب المنقود ص ١٢٨ .

سلام^(١) « وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غناء محمد بن اسحاق مولى آل مخزومة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر انما أوتي به فأحمله ولم يكن ذلك له عذراً . فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك الى عاد وثمود! أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين ؟ » . هذا نقد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب انه كان يبدأ ويقصر عن الغاية . فاقراً الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدهش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصاص . فلديك في سيرة ابن هشام^(٢) وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر وبعضها حول غزوة أحد وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الاشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة وبعضه الى علي وبعضه الى حسان وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى »^(٣) فاذا ما قرأت هذا فقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب إلا تمديد لقول ابن سلام ؟ وهل تهكمه الا منعكس عن تأفف ابن سلام وتهكمه بابن اسحاق ؟ ثم فتش قول صاحب الكتاب مرة اخرى هل ترى فيه نقداً ذا قيمة يدل على علم بالأدب وتاريخه الا قوله

(١) ص ٤ طبقات .

(٢) سيرة ابن هشام مبنية على سيرة ابن اسحاق .

(٣) الكتاب المفقود ص ١٦٣ .

« والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط » وهو قول لا يقوله إلا من درس
تواريخ الأشخاص الذين ذكرهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعر ومن
منهم لم يقله ؟ ثم ارجع بعد ذلك إلى ابن سلام ألا ترى انه هو الذي درس
ونقد وحكم وأفاض على صاحب الكتاب من فيض علمه وحكمه حين أخبره
أن ابن اسحاق « كتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط
وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال » ؟

ثم عاد وثمود وحمير وتبع والعماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة
صاحب الكتاب واتخذ منهم وحباً قوياً يوحى به القارىء أن القدماء كانوا
لا يحسنون علماً ولا نقداً إذ نسبوا إلى عاد وثمود ومن اليهم من الشعر ما لا
يمكن أن يكونوا قد قالوه أو يكون القدماء قد عرفوه . أتظن أنه اهتدى من
نفسه إلى النقد الذي جعله يستهجن تلك الأشعار والذي هو أصدق وأقوى
ما في الكتاب ؟ إذن فاقراً قول ابن سلام « ولم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا
الآيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد
عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف ، وذلك يدل على اسقاط عاد وثمود وحمير
وتبع » ^(١) ، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأناس لم يقولوا
شعراً قط « ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل
هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين ؟ » ^(٢) ثم احكم بعد أن تقرأ هذا
من الذي أوحى إلى صاحب الكتاب ما كتب في عاد وثمود وحمير وأضرابهم ؟
وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد يذكره أولاً في
في كتابه على أنه له حتى اذا فاز بأثر ذلك في نفس القارىء توقي التهمة بنسبته

(١) ص ١١ طبقات .

(٢) ص ٤ طبقات .

متأخراً إلى القدماء في شيء كثير من الانتقاص والتحفظ ، وعلى أنه تأييد منهم له وتقصير منهم عنه ؟

ثم الرواية والرواة وما كتب صاحب الكتاب فيهم من الحق بعد ان خلطه بكثير من الباطل ، أكثره مأخوذ عن ابن سلام وكله مأخوذ عن القدماء فما كتبه عن حماد الرواية مأخوذ كله تقريباً عن كتاب الطبقات ، ما نسبته إلى ابن سلام منه وما لم ينسبه ، سواء في ذلك الحوادث المعينة كحادثته مع بلال ابن أبي بردة ، أو العبارات المطلقة كقول يونس بن حبيب فيه . كذلك ما كتبه عن الأعراب وأكاذيبهم أخذ خاصة من ابن سلام ، كخبر داود بن متمم ابن نويرة مع أبي عبيدة وخبر ضمضم مع الأصمعي ، وولد عامته من هذا الخاص أو مما كتب صاحب الكامل في باب تكاذيب الأعراب .

وهناك مأخذ أخرى غير قليلة أخذ أكثرها من ابن سلام وأقلها من غيره سواء في ذلك ما أبقاه منها على حاله ، وما خالفهم فيه ، وما جرف منها لأمر في نفسه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير واقاصي اليمن وكقول ابن سلام في ابن اسحاق الذي قصصنا عليك نصه وحرفه في موضع آخر من أن ابن سلام يتهم ابن اسحاق بوضع الشعر على الأمم البائدة مع أنه لم ينع عليه إلا عدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد . ولكننا لم نرد ان نحصي ما أخذه صاحب الكتاب من القدماء وانما أردنا ان نذكر من ذلك ما يدل على مقدار تلك المآخذ وأهميتها ، وعلى ان ادلال صاحب الكتاب على القدماء بأنه هو بلغ الغاية حين قصرنا ، وقوي على النقد حين ضعفوا ، انما هو إلى البطر والادعاء أقرب منه إلى التحري والانصاف .

على أننا نحب قبل ترك هذا الباب أن ننبه إلى أمر مهم يتصل بموقف

صاحب الكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما بدأ به في كتابه هو الطعن في القدماء جملة . وانشك جملة في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم ويستشهد ببعض ما كتبوا وقالوا ! فإيم هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل منهم خبراً وقد شمل بشككه كل ما تركوه ؟ أيريد أن يعدل عن مذهبه في الشك ؟ إذن فلماذا يأخذ بعضاً ويترك بعضاً من غير تبيان لأسباب الرفض أو أسباب القبول ؟ لقد كان حقاً عليه — لو كان منطقياً مع نفسه — ألا يقبل منهم شيئاً حتى يثبتته هو بمن جديد ويتكلف في اثبات ذلك كل الذي يريد أن يكلفه أهل الأدب في اثبات ما صححه القدماء من الأدب القديم . وإلا فما قيمة شكه إن كان لا يمنعه من الأخذ بالمشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند نفسه وشيعته إذا كان يقع في نفس ما ينعي على خصومه الوقوع فيه ؟ إن صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لا ثالثة لهما : إما أن يمضي في مذهب الشك الذي اختار لنفسه وأطلق لها فيه العنان وإذن يجب عليه ألا يعتمد على شيء مما تركه القدماء لم يثبتته هو حتى لا يبني على مشكوك فيه ، وإذ قد بنى فما بناه منهدم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانباً ، وإذن يجب عليه أن يأخذ بكل ما أخذ به أهل العلم من القدماء لا أن يأخذ الأقل الذي يظن أنه ينفعه في تأييد مذهبه ويدع الأكثر الذي يظن أنه يصدعه . من غير مرجح ما للمأخوذ به على المتروك . هذا هو الأمر المهم الذي أردنا التنبيه إليه وهو كما ترى أمر يبطل سائر الكتاب .

أظننا قد بلغنا الآن ما نريد من النظر في أسباب وضع الشعر التي ساقها صاحب الكتاب . وقد رأيت أنه انقلب فيها مؤرخاً ولكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الإسلامية كما يعرفها التاريخ أسباباً كافية لتفسير فرضه فبدأ يضع تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك

الحياة ما لا يوافق فرضه مختلفاً حيناً ومتوسعاً حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيه أورده لا على أنه تاريخ جديد للإسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخيل ذلك إلى طلبته على جهلهم بالتاريخ الإسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واغترارهم به من ناحية أخرى. فكان مثله وحقائق التاريخ الإسلامي في ذلك مثل *پُرکرسٹیس* وضيوفه فيما يحكيه قدماء اليونان في أسطورة *تسيوس* . كان عند *پُرکرسٹیس* فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيراً شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أو صاله ، واذا وجد الضيف طويلاً بتر منه ما يزيد عن طول الفراش : فكان الضيوف الذين يوقعهم نحس طالعهم بين يديه يأتيهم الموت بين الشد والبتر لم ينج منه إلا واحد صادف أن كان طوله كطول السرير فلم يحتاج *پُرکرسٹیس* إلى شده ولا إلى بتره فاستبقاه خادماً . كذلك مثل صاحب الكتاب عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فعرضها عليه يشد منها القصير ويوتر منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماماً على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف *پُرکرسٹیس* ، لم ينج منها إلا ما وافق فرض هذا كما لم ينج من أولئك إلا ما طابق سرير ذاك لكن ما مات منها لم يمت إلا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب .

فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب ازاء فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء ازاء فروضهم والحقائق . هم يقيسون فروضهم على الحقائق وهو يقيس الحقائق على فرضه . يقرأ التاريخ في غسق فرضه بدلاً من أن يقرأ فرضه في نور التاريخ .

٢ - الشعر والشعراء

هذا عنوان الكتاب الرابع . ومن عادة صاحب الكتاب أن يبدأ كتبه بفصول تكون كالمقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه إلى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كعادته في الكلام لهجة المدلل الرائق حين يكون أوهى ما يكون موقفاً وأضعف ما يكون حجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولمعارضيه أسوأها ليدخل من ذلك إلى نفس القارئ بما يريد . فهو لا يستطيع أن يغير حقائق الأشياء وهم يستطيعون ولا أن يسمي حقاً ما ليس بالحق ، ولا تاريخاً ما ليس بالتاريخ وهم يسمون . واذن فهو لا يستطيع أن يعترف بما يقال ويروى عن الشعراء الجاهليين لأن « كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً وإنما تبعث في النفوس ظنونا وأوهام . وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض » ولذا فهو سيستعرضها كذلك « محسلاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل » ! وليس يدري أنصار القديم لماذا يكلف الأستاذ نفسه هذا العناء في نقد قصص واساطير لا تفيد ترجيحاً ولا تثير إدواها ، والاستعراض والنقد لا يكونان إلا للحكم وقد حكم عليها حين وصفها بذلك الوصف . وإذا كانت طريق الرواية والاسانيد طريقاً غير تاريخية ولا صحيحة فلماذا يتعب الأستاذ نفسه وراء العصر الجاهلي وهو لم يأت إلا عن هذه الطريق ولم يكن إليه سبيل غيرها لأنه كان عصرراً أمياً لا يعرف أهله الكتابة وإنما كانوا يعتمدون على الذاكرة والرواية ؟ فإذا كانت الرواية لا يمكن أن تغني ، ولا ينفع معها نقد ولا تمحيص أسانيد، فماذا يطمع

صاحب الكتاب أن يصل في النهاية إليه وليس هناك إلا الرواية تنتظره عند آخر الطريق إن وصل من الطريق إلى آخرها ؟ ولماذا لا يغلق الباب ويوصده دون العصر الجاهلي فيستريح ويريح ؟ وإذا كان كل ما يستطيع أن يعلمه الآن هو أن يرجع إلى كتب القدماء ويقارن بين الروايات ويجهده في أن يصل عن طريق المقارنة والنقد إلى شيء يرجحه أو يستيقنه فلماذا ينقم على القدماء إن سلكوا هذه السبيل وقد كانوا أقدر على سلوكها لأنهم كانوا أقرب إلى العصر الجاهلي عهدا ، وأكثر باللغة إحاطة ، وأحفظ للشعر وأفرغ للدراسة اللغة ودراسته ؟ وإذا كان الاستاذ قد وفق إلى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا — إذا كانت شيئا غير الشك المجرد ولم تكن سرّاً من أسرار الصناعة — لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين ما بينها وبين مناهج القدماء من فرق ومالها على مناهجهم من فضل ليهتدوا بها كما اهتدى إذا كانت مما يهتدي به أحد إلى شيء ؟ .

وقد تحدث الاستاذ بأنه يأبى كل الآباء أن يكون أداة حاكية أو كتاباً متحركاً . وهذا أمر حسن من غير شك . وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يجد نفسه مضطراً إلى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالماً لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفلح في مقاومة ذلك الضعف منها حتى زال تماماً فلم تعد تستطيع التصديق بشيء ومهما يكن من ذلك فليس في الناس من لا يرضى أن يكون لصاحب الكتاب ما رضىه لنفسه من عقل يفهم به ويستعين به «على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان» وان كنا نخشى إلا يكون في الناس كثيرون يلمحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التمحيص ، فان أكثر الناس يرون المطالبة بآثبات كل شيء من جديد تحكما ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضىه أهل العلم من الناس طغيانا .

ويقول الاستاذ أنه لا يقدس أحدا من معاصريه ولا يبرئه من كذب .
فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محمودة واعتدال أحق بالحمد . لكن
عدم تبرئته أحدا من « الكذب والانتحال » يسميه كثير من الناس قلة ذوق في
الخطاب إن لم يكن أريد به ظاهره ، فإن كان أريد به ظاهره سموه اسما أقسى
من هذا بكثير . ومهما يكن من ذلك فانا نظن في الناس من يحبون أن يعرفوا
أين يضع الاستاذ نفسه من معاصريه قبل أن يقولوا رأيهم في موقفه هذا تلقاءهم ،
ولا نشك في أن فيهم من يرونه قد أنصفهم إن كان يعتبر نفسه معاصراً لنفسه .
ومن ساواك بنفسه في هذا العصر فقد أنصفك وواساك .

وعقد الاستاذ مقارنة بين أنصار القديم وأنصار الحديد في المساومة عند
البيع والشراء ووصف فيها أنصار الحديد بأنهم منطقيون يساومون ويماكسون
ويستعملون ملكة النقد مع معاصريهم من أهل البيع كما يستعملونها مع القدماء
ووصف أنصار القديم بأنهم غير منطقيين يسيثون الظن بأهل البيع هنا ويحسنونه
بأهل العلم هناك . ولستأ نجد بدا بعد هذه الإشارة من ترك تلك المقارنة وشأنها
ليرضاها أنصار الحديد أو يرضاها أنصار القديم . كما لا نجد بدا من تركه
وشأنه فيما كتب في أناس يقول انهم يعتقدون في عصور ذهبية كانت فيها
في مثل بدائع الزهور ، وللدكتور أن ينقد مثل هذه الأخبار اذا أراد وأن يعتقد
وجود أناس كاولئك اذا شاء .

لكن هذا لا يمنعنا أن نأسف أشد الأسف أن صاحب الكتاب حين اراد
الكتابة في الشعر والشعراء شغلته القمحة التي هي قدر التفاحة والعملاق الذي يبلغ
بيده قاع البحر وعين الشمس فلم يجعل مقدمته بين يدي فصوله تلك : تفصيل
مبادئ النقد الصحيحة التي سيستخدمها في تمييز صحيح الشعر من منحولة
والتي يقول إنها خير من مناهج القدماء .

شعراء اليمن

وقد كتب تحت الشعر والشعراء في شعراء اليمن وشعراء ربيعة وشعراء مضر. أما شعراء اليمن فالأمر فيهم عنده بسيط. لم يكن لليمن شعراء لأن لغة اليمن قبيل الاسلام لم تكن لغة العدنانيين عهدئذ في الشمال. وله على ذلك دليل تلك النصوص والنقوش التي ذكرها في فصل الأدب الجاهلي واللغة من كتابه الثاني والتي فرغنا منها ومما بناه عليها في نقد ذلك الكتاب.

وقد اراد بعد أن ذهب بشعراء اليمن في لمحة أن يكر على ما للقدمات في شعراء اليمن من أقوال وما يروون لأولئك الشعراء من اشعار فيذهب بها أيضاً، فعرض لروايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبع فزيفها. وعرض للهجرة إلى الشمال فرد القاريء إلى رأي له فيها قد سبق ونحن أيضاً نرد القاريء إلى نقد ذلك الرأي في آخر فصل الأدب الجاهلي واللغة. الا أنه زاد هنا قولاً جديداً زعم به أن الهجرة إن صحت تعكس نظرية القدماء في العاربة وتجعلهم مستعربين لأنهم تعلموا لغة العدنانيين حين هاجروا إلى مواطن العدنانية في الشمال. ولا ندري ماذا يهم لو تغيرت نظرية القدماء أو بقيت في أمر كهذا. ثم لا ندري كيف فات صاحب الكتاب أن تلك الهجرة لا تعكس للقدماء نظرية ولا رأياً، فنظرية القدماء تتعلق بأصل العدنانيين، وتلك الهجرة إنما كانت بعد أن نبت العدنانيون في مواطنهم أحقاباً طويلة. وإذا كان لا بد من توضيح الظاهر فالمنتسبون إلى اليمن من ساكني الشمال إما أن يكونوا من سلالة المهاجرين قديماً أو من سلالة المهاجرين حديثاً. فان كانوا من الأولين فقد طرأ على لغتهم ما طرأ على اللغة العربية في الشمال من التطورات التي صيرتها إلى العدنانية. وان كانوا من الآخرين فقد اتخذوا لغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطناً، وهذا استعراب إن لم تكن هناك عربية الا عربية الشمال وإلا فهو

استعدان اذا صح أن نشق للاستعراب نظيراً من العدنانية . وهذا كله بمعزل عن قول الفريقين بأصل اللغة وصلة ما بين القحطانية والعدنانية .

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهل الجنوب من خصوصيات في الجاهلية الحديثة انتهت بانتصارات للعدنانية على يد كليب وائل . فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات ضخمة » وأما هو فانه يقف من هذا كله موقفه ازاء « ما يروي القصاص من الاحاديث والانباء » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة « ولا يزال ينتظر » من الأدلة التاريخية تعريفاً جديداً . فحدها الفاصل انها ما يقتنع به صاحب الكتاب ، فان اقتنع بها المؤرخون في الحديث والقديم من غير أن يقتنع هو فليست أدلة . ولقد كنا نظن أن افراط الاستاذ في الاعتداد بنفسه والاستهانة بغيره مقصور على الأدب العربي الذي هو من أساتذته فاذا به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله إلى التاريخ الذي هو من غير رجاله به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله إلى التاريخ الذي هو من غير رجاله ويتجاوز القدماء الذين يرى مناهجهم في النقد دون مناهجه إلى المحدثين الذين علموه مناهج النقد . وإلا فكيف تصور الاستاذ أن اولئك المحدثين من المؤرخين فتنوا بتلك الانتصارات وأقاموا عليها النظريات من غير أن تكون لديهم أدلة تاريخية عليها ؟ وأين ذهبت عنهم مناهج النقد التي امتاز بها المحدثون فجعلتهم أقل خطأ من القدماء ؟ واذا كانت لهم أدلة لم يرضها فلماذا لم يناقشهم إياها قبل أن يزعم أنها في حكم المعلوم ؟ الحق أن الاستاذ يضرب في واد من الباطل وحده لا يرافقه فيه قديم ولا حديث .

على أننا لا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بالنصوص التاريخية التي يزعم أنها لم توجد بعد . إن كان يريد المكتوب القديم فلديه المكتوب

القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وإن كان يريد أثراً قديماً من آثار كليب ومن كانوا معه فانه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتجه : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، و يطلب المحفار ممن لم يكن بيده غير السيف .

وقد انتقل صاحب الكتاب من انكار تلك الانتصارات إلى انكار ما قيل فيها زاعماً أن العصبية هي التي أنطقت أصحابها بها . لكن من سوء حظه أنه ضرب مثلاً لتلك الانتصارات وما قيل فيها يوماً مشهوراً وقع والنبي ﷺ قد بعث لم يهاجر بمكة ^(١) هو يوم الكلاب الثاني الذي كان بين قبائل نجران وقبائل تميم . قاد تميم في قيس بن عاصم الوافد على الرسول صلوات الله عليه بعد الفتح كما سبق أن ذكرنا لك ، وقاد مذحجا في غارتها على تميم عبد يغوث بن الحرث بن وقص الحارثي . فاليوم لم يكن ليخفى والشعر لم يكن لينسى واللغة لم يكن ليشك فيها من يعلم أن أهل نجران وفدوا على النبي سنة عشر بعد أن أسلموا على يدي خالد بن الوليد فكلّموا النبي وكلمهم وارسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الإسلام ^(٢) ، وأن نصارى نجران أوفدوا إلى النبي وفدا يباهله ثم رجعوا عن المباهلة إلى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لهم عليّ بذلك كتاباً كان له ولهم شأن بعد ذلك . ومع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قال في ذلك اليوم قصيدته المشهورة «ألا لا تلوماني كفى اللوم ما بيا» وأن يكون البراء الكندي ووعلة الحرمي قالا قصيدتيهما ينعيان على قومهما الهزيمة ، ويخبرك أنك « لا تشك » وأنت تقرأ هذا الشعر — في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وانما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون للعصبية التميمية ! وله عليّ ذلك أدلة : أن هناك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم « لن

(١) ابن الاثير .

تحتاج إلى شرح ولا إلى تفسير لا في مادتها ولا في معناها » ، وأن شعر البراء ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونيلاً كبيراً من مذحج ، وأن قصيدتيهما بعد ذلك « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى أن التكلف ليلمس فيهما لمسا كما يلمس في المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص » ص ٢٠٢ . وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وإنما نريد أن نلفتك الآن إلى أن تلك الأشعار على خلاف ما زعم ، لا ضعف في لفظها ولا سوء في نظمها ولا تكلف فيها ، بل فيها من المتانة وشدة الأسر والتصريف ما يجعل القارئ يقف أمامها كما يقف أمام شيء غير مألوف ، ثم هي بعد ذلك لا تصدر إلا من محروب أو مأسور أو مهزوم . وتستطيع أن تحكم عليها أنت حين تقرأ للبراء من القصيدة التي ذكرها صاحب الكتاب :

قتلتنا تميمُ يوماً جديداً	قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الخيل سوقاً	نحو قوم كأنهم أسد غاب
وحشدنا الصميم فرجوها	فلقينا البوار دون النهاب
لقيتنا أسود سعد ، وسعد	خلقت في الحروب سوط عذاب
تركوني مسهداً في وثاق	أرقب النجم ما أسيغ شرابي

وحين تقرأ لوعلة الجرمي :

عدلتني نهدي فقلت لنهد	حين جاشت ^(١) على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء	ونميم صقورها وبسزاها
لا تلوموا على الفرار فسعد	يا لنهد ! يخافها من يراها
انما همها الطعان اذا ما	كره الطعن والضراب سواها

(١) نظنها « جافت » لا « جاشت » .

ووعلة الجرمي هذا كان حامل لواء مذبح يومئذ وأول الفارين (١) .

وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكُلاب الأول فألحقه بيوم الكُلاب الثاني زاعما ان الشعر الذي قيل فيه كالشعر الأول ضعفا وسقما . ولعله كذلك ولكن من ناحية السلب لا من ناحية الايجاب . وقد ضرب مثلا على ذلك شعر معد يكرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي حنشل . وسترى اذا جاوزت غرابة في لفظة أو لفظتين في بيت أو بيتين من هذا الشعر أنه لا ضعف ولا سقم فيه وأنه لا يصدر إلا من متوجع صادق العاطفة :

إن جنبي عن الفراش ليأبى	كتجاني الأسر فوق الظراب (٢)
من حديث نمي الي فما تر	فأعيني ولا أسيغ شرابي
مرة كالذعاف أكتمها النا	س على حرّ ملة (٣) كالشهاب
من شرحبيل اذ تعاوره الار	ماح من بعد لذة وشباب
يا ابن أمي ولو شهدتك اذ تد	عو تميما وأنت غير مجاب
لتركت الحسام تجري ظباه	من دماء الاعداء يوم الكُلاب
ثم طاعنت من حتى ورائك	تبلغ الرحب أو تُبَزَّ ثيابي
احسنت وائل ، وعادتها الاحس	ان ، بالحبو يوم ضرب الرقاب
يوم فرت بنو تميم وولت	خي لهم يتقين بالأذئاب (٤)

ونحن نرى — اذا كان لمثلنا أن يبدى في هذا رأيا — أن هذه الأبيات من الشعر النادر الذي حوى فنونا من العاطفة في أبيات واضحة صادقة ،

(١) ابن الأثير .

(٢) الحجارة النائة محدة الأطراف .

(٣) الملة التراب الحار والحجر .

(٤) عن ابن الأثير رلا البيت السادس فإنه من صاحب الكتاب .

وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يستثني مثل هذا الشعر وألا تحمله رغبته في نبذه على وصفه بما ليس فيه .

شعر الأنصار مرة أخرى

فأنت ترى أن حجج صاحب الكتاب تتساقط من حوله واحدة إثر واحدة وأنه في موقفه من شعراء اليمن متهافت ولكنه أشد ما يكون تهافتا حينما عرض لما ظنه « آخر سهم في كنانة أنصار القديم » يريد بذلك اعتراضهم عاياه بمضرية شعر الأنصار مع ما هو معروف من يمينيتهم . وهو لا ينكر أن للأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمينية » . ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج لبطلان شعر عبد يغوث ومن معه بيمينيتهم . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث ؟ وهل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم بيمينية الأنصار ؟ إنه لم يأت عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار : يمنية يدعوها ويقرهم عليها العرب كلهم . فاذا كان الأنصار مضريين كما يقول لأن شعرهم مضري فالآخرون من اليمانيين أيضاً مضريون لشعرهم ، ويسقط احتجاجه على بطلان الشعر بمخالفة لغة الجنوب لغة الشمال . فإما أن يحاجهم بما يقولون فيتوجه عليه اعتراضهم هذا الذي يريد أن يتخلص منه بفرضه مضرية من لم يكن يرى مضرية نفسه ولم يكن غيره يرى له ذلك ، وإما أن يتخذ الموطن الجغرافي كما يقول فيكون الكل مضريين ما داموا لا يسكنون اليمن سواء منهم من سكن تهامة والحجاز ، ومن سكن اليمامة ونجد والدهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه إنكار يمنية الأنصار فيلج في إنكارها هذا اللجاج ، فهل يريد أن ينكر التمسك وما يشهد به الحس من اتخاذ الشخص لغة المصر الذي ينشأ فيه ؟ إذا لم

يكن ينكر هذا فليس له أن ينكر من الوجهة اللغوية شعر اليمانيين الذين نشأوا مختلطين بالعدنانية كشعر امرئ القيس الذي نشأ في بني أسد ، وشعر معد يكرب غلفاء الذي نشأ في قيس عيلان. واذن فقد أقصده السهم وأصماه على ما يظهر ، وليس بهم بعد ذلك أكان آخر سهم في كنانة أنصار القديم أم لا يزال لديهم من مثله الشيء الكثير .

المبادئ العملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب

والآن فلنرجع الى تلك الأسباب التي ذكرها دليلاً على بطلان شعر اليمانيين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة إلى رفض شعر اليمانيين فقط ولكن لأنها حوت جميع المبادئ التي رجع إليها صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهلي اليمن أو ربيعة أو مضر . وإذا رجعت إلى تلك الأسباب وجدتها تنحصر في خمسة أمور اعتمد عليها من غير بيان أو تفصيل . تلك هي : اللغة ، والعصبية ، ومعقولية صدور الكلام فمن نسب الكلام إليه ، وما يسميه صاحب الكتاب سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكلفاً وضعفاً .

فأما اللغة فقد رأيت توكأ عليها من حيث المادة في رفض الشعر اليمني ، ومن حيث اللهجات في رفض الشعر العدناني ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يحشم نفسه في ذلك نصباً ولم يحاول أن يبين شيئاً من أوجه الخلاف في المادة بين اللغة اليمنية واللغة العدنانية في القرن السادس وأواخر القرن الخامس الميلاديين ، ولا شيئاً من أوجه الخلاف في اللهجة بين القبائل العدنانية له في الشعر أثر يمكن أن يُستدل به على الصحة أو البطلان . وواضح أن الوقوف على هذا كله

ضروري لبحث الأدب الجاهلي من هذه الناحية ، وأن الحكم على الأدب الجاهلي من هذه الناحية قبل استئانة ذلك كله عبث وتضييع . وليس هناك شك في أن القدماء كانوا على علم بتلك الاختلافات اللغوية أو بكثير منها على الأقل ، وكانوا يستعينون بها في نقد ما نقدوه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من التنف الكثرة التي يلقاها القارئ في كتب الأدب ، كالكمال والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقاصي اليمن ، وقول صاحب الكتاب ^(١) ان بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طيثاً وأهل اليمن يقولون ذو بمعنى الذي ^(٢) ، ومن ذلك ما ذكره ابن سلام ^(٣) عن يونس بن حبيب أنه قال لابن أبي اسحاق « هل يقول أحد الصويق يعني السويق ؟ قال نعم عمرو بن تميم . وما تريد إلى هذا ؟ عليك يباب من النحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك التنف الكثرة التي تدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب إلا بالمناسبات . ولو رجعت إلى ما ذكره صاحب الكامل عن ذو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثلاً من سعة العلم التي كان يصدر عنها أولئك القوم في اللغة والأدب ، ولأدركت أنهم كانوا أقدر على نقد الشعر من ناحية اللغة منا الآن ، وأن من العبث مباحثتهم لغوياً فيما صححوا من الشعر اذا كان المباحث لم يحط بما علموا من ذلك فضلاً عما لم يعلموا .

العصية

وليس صاحب الكتاب أحسن استخداماً للعصية منه للغة في نقد الشعر .

(١) كامل أول ص ٣٥٢

(٢) كامل ثاني ص ١٣٨ .

(٣) طبقات الشعراء ص ٧ .

فأما موقفه منها كسبب من أسباب وضع الشعر فقد سبق نقده . وقد غير هنا الموقف ولكن إلى الأسوأ . كان من قبل يراها سبباً للشك ولكنه الآن يراها سبباً للرفض . فرفض بها شعر الحروب بين اليمن ومصر : ما كان منه ثناء وما كان منه ذم ، في اليمن أو في مصر ، وليس أسهل على صاحب الكتاب من أن يجعل الدم من افتراء العدو والثناء من افتراء الصديق . ورفض بها أيضاً شعر الأعشى الذي مدح به من مدح ، كشره في السموع وكسرى وهوذة بن علي وعامر بن الطفيل . ورفض بها شعر امرئ القيس حين أوقع بيني كنانة يظنهم بني أسد :

ألا يا لهف هند اترقبوم همو كانوا الشفاء فلم يصابوا
وقاهم جدُّهم ببني أبيهم وبالأشقين ما كان العقاب

يعني ببني أبيهم كنانة فان أسداً وكنانة ابني خزيمة ^(١) . وهذا شعر لا يمكن حمله على ذلك المحمل غير المعقول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نعني محمل اختراع بني كندة قصة امرئ القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث . والشعر الذي يمكن حمله على ذلك المحمل بالتكلف البعيد كقول امرئ القيس يبكي على بني آكل المرار — وفيهم عناء مالك وعمرو ابنا الحرث — الذين أخذتهم تغلب فأتت بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنو شروان فضرب رقابهم بحفر الأميال في ديار بني مرين العباديين . بين دير هند والكوفة ^(٢) :

ملوك من بني حجر بن عمرو يساقون العشية يقتلوننا
فلو في يوم معركة اصيبوا ولكن في ديار بني مرينا
ولم تغسل جماجمهم بغسل ولكن في الدماء مرمينا
تظل الطير عاكفة عليهم وتنتزع الحواجب والعيونا

(١) ابن الأثير .

(٢) ابن الأثير .

مثل هذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك المحمل الذي يستلزم تكذيب العرب أجمعين لا بني كندة وحدهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بني كندة وحدهم وإنما شركهم فيها غيرهم مثل بني أسد وكنانة وتغلب وبكر ، وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن يمالئوا كندة في الإسلام على ما اخترعت من قصة فيها نيل كبير من أنفسهم . بل نفس العصبية التي يستند إليها صاحب الكتاب فيما ادعاه على كندة من اختراع قصة امرئ القيس وما يتصل بها من الشعر من شأنها أن تضطر بني أسد وبني كنانة إلى تكذيب كندة في قصتها تلك لو لم تكن القصة حقاً يعرفها الناس ويحفظ شعرها الشعراء قبل أن يولد ابن الأشعث أو يوجد الحجاج .

فاستخدام صاحب الكتاب للعصبية هو في كثير من المواطن استخدامٌ مُتخيلٌ لا يحسب للحقائق ولا للمنطق حساباً ، أو استخدام مخطيء يأخذ صفة من صفات الشعر الصحيح فيجعلها علامة من علامات الشعر المنحول . فان العصبية كما بينا من قبل كانت عاملاً فعالاً من عوامل قول الشعر في الجاهلية سواء دفعت الشاعر نفسه إلى القول أو دفعت غيره إلى اجزال صلته أو اتخاذ يد أخرى ليحمله بها على القول . فمن يجعل العصبية في الشعر علامة من علامات البطلان فقد أبطل كل الشعر في الجاهلية . وليس هكذا يكون سبيل التمييز بين الصحيح والمنحول . إنما السبيل في مثل هذا أن يبحث عن الخصائص التي تفرق بين عصبية وعصبية ، وتميز بين عصبية العصر الجاهلي وعصبية العصر الإسلامي ، حتى يستطيع القول أي شعر العصبية قيل في الجاهلية وأيه قيل في الإسلام . ولا قيمة للعصبية في الدلالة على المنحول من الشعر ما لم تُبين هذه الخصائص منها ، إن كان إلى تبين ذلك الآن سبيل . وفي ظننا أن الخطوة العملية للوصول إلى تعيينها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي

زيفه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صححوه لعل هذه المقارنة تؤدي إلى الكشف عن خصائص شعر العصبية . ولعل هذه الخصائص تمتاز فيما بينها إلى ما هو خاص بالعصر الجاهلي وإلى ما هو خاص بالعصر الإسلامي فيمكن الاستدلال من هذه الناحية على جاهلية الشعر استدلالاً صواباً أو قريباً من الصواب .

معقولية صدور الكلام عن نسب اليهم

وقد استدل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية بعد الإسلام باحتوائها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يعزى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن يذم البراء الكندي ووعلة الجرمي قومهما أو يثني على تميم الذين هزموا قومهما يوم الكلاب الثاني .

وهذا نوع من الاستلال حسن لو صح ، ولكن صحته متوقفة على معرفة نفسية الشاعرين وأخلاقهما حتى يمكن أن يقال إن كان مثل هذا يصدر عنهما أو لا يصدر . ولا نظن صاحب الكتاب يعرف عنهما وعن أخلاقهما شيئاً وهو على أي حال لم يدع لنفسه هذه المعرفة ولم يعالج رأيه بها وإنما استبعد أن يذم شاعر عربي قومه ويبالغ ، وإن يمدح خصمه ويبالغ . لكن هذا الاستبعاد ليس صحيحاً على إطلاقه ، فقد كان من الشعراء من ذم نفسه وذم أمه التي ولدته وبالع الحطية . ومنهم من ذم قومه حين لم يُصرخوه كذلك الحماسي صاحب الأبيات المشهورة :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي	بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر بخشن	عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد	ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة	ومن اساءة أهل السوء احسانا

كأن ربك لم يخلق لحشيتيه سواهم من جميع الناس إنسانا
 فليت لي بهم قوماً اذا ركبوا شدوا الاغارة فرساناً وركباناً
 وقد اعتذر عبد الله بن الزبيري السهمي إلى النبي صلوات الله عليه بما
 كان يقوله قبل الاسلام .

إني لمعتذر اليك من السذي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
 أيام تأمرني بأغسوى خطية سهم وتأمرني بها مخزوم^(١)

والمسألة ليست مما يحتاج إلى تدليل ، فالشعراء ككل الناس لم يخلقوا بأخلاق
 واحدة فمنهم من يتعصب لقومه بالحق وبالباطل ، ومنهم من ينصف قومه
 يمدحهم اذا أحسنوا ويذمهم اذا أساءوا ، ومنهم من لا يتحرج أن يذم قومه
 اذا كان في ذمهم منفعة له وإن لم يسيئوا .

واذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا نظن صاحب الكتاب ينكر
 صحته قد حوى من مدح العدو وذم الصديق ما ليس عليه من مزيد فان في
 شعر اعشى همدان مستشهداً وهو الشعر الذي مدح به الحجاج فأفرط وذم
 فيه الذين ثاروا معه على الحجاج فأفرط ، قال^(٢) :

أبي الله الا أن يتم نوره ويطفئ نار الفاسقين فتخدما
 وينزل ذلاً بالعراق وأهله كما نقضوا العهد الوثيق المؤكدا
 وما لبث الحجاج أن سل سيفه علينا فولى جمعنا وتبددا
 وما زاحف الحجاج الا رأيت حساماً ملقياً للحروب معودا
 فكيف رأيت الله فرق جمعهم وفرقهم عرض البلاد وشردا
 بما نكثوا من بيعة بعد بيعة اذا ضمنوها اليوم خاسوا بها غداً

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبيري .

(٢) الأغاني جزء خامس اعشى همدان .

وما أحدثوا من بدعة وعظيمة من القول لم تصعد إلى الله مصعداً
ولما دلفنا لابن يوسف ضالة وأبرق منا الفارضان وارعدا
قطعنا إليه الخندقين وإنما قطعنا وأفضينا إلى الموت مرصدا
وفيه يقول :

سيُغلب قوم غالبوا الله جهالة وإن كایدوه كان أقوى وأكيدا
كذاك يضل الله من كان قلبه ضعيفاً ومن والى النفاق وألحدا
فقد تركوا الأموال والأهل خلفهم وبيضاً عليهن الجلايب خردا

على أن الأمر في شعر البراء ووعلة أيسر من هذا ، فوعلة منهزم يلومه
قومه فهو يعتذر لنفسه ببسالة خصمه ويذكر قومهم بأنهم هزموا مثله ويغفل
لهم حين أغلظوا له . والبراء لم يزد على أن وصف شيئاً قد كان ، فقومه
تجمعوا للاغارة على تميم ابتغاء النهب فكان نصيبهم التقتيل وكان نصيبه
الأسر ، وشعره الذي ذكر فيه هذا أشبه بالنواح والبكاء على قومه منه بدمهم
والنعي عليهم .

فليعيتني على الألى فارقوني دّرر من دموعها بانسكاب
كيف أبغي الحياة بعد رجبال قتلوا كالا سود قتل^(١) الكلاب
منهم الحارثي عبد يغوث ويزيد الفتيان وابن شهاب

بل لقد مدح قومه في شعره ذلك مدحاً غير قليل ، وإذا كان قد مدح
اعداءه أيضاً وجعلهم آسد من قومه وأبسل فما ذاك إلا لأنه لم يكن يستطيع أن
يقول غير هذا ، ولو قال لكذبه الواقع ولنال من قومه أكبر النيل . فلأن
يكون قومه شجعاناً لقوا أشجع منهم فانهزموا وقتلوا أقرب إلى المعقول
وأشرف للقاتل والمقتول من أن يكونوا قد لقوا حتفهم على يد عدو جبان .

(١) هكذا في الكتاب ونظنها « يوم الكلاب » .

قالو لم يكن البراء يريد الصديق بما قال لا يضطره اليه حب الدفاع عن قومه ،
ولو لم يضطره هذا لا يضطره فن الشعر وربؤهُ بنفسه أن تصير أضحوكة بين
الشعراء .

التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفاً وضعفاً مبدأ رابعاً استند اليه
في رفض طائفة من الشعر . ولسنا ندري بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف
لأنه لم يتناولهما بتحديد . وعدم تحديدهما يذهب بقيمتيهما كبداً في نقد الشعر .
ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخلص شعر من لم يُعرف
بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأنى لصاحب الكتاب أن يعرف ذلك وهو
لا يصدق القدماء فيما نقلوا ولا يسلم بشعر صحيح فيستطيع أن يحكم منه أي
الشعراء يتكلف وأيهم لا يتكلف ؟ ولو استطاع وخالف القدماء في حكمه لما
كان هناك ما يرجع رأيه على رأيهم إذ مهما يكن من عيوب القدماء فليس
من بينها الجهل بالفصيح وغير الفصيح والمتكلف والمطبوع والضعيف وغير
الضعيف . فالمبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم اليه في رفض ما صححه
القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومي الكلاب وشعر
التمس وشعر الأعشى في مدح النبي وشعر امرئ القيس عدا قصيدتيه « قفا نباك »
و « ألا انعم صباحاً » على انه عاد فزعم انه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها
التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قفا نباك »
أي انه يرفضها أيضاً . وسكت عن القصيدة الثانية إلا عن غزلها الذي زعم
انه أشبه بغزل عمر بن أبي ربيعة والفرزدق : أي انه من شعر كليهما أو
أحدهما وليس من شعر امرئ القيس . ولا ندري وقد وصل إلى نقطة محدودة
كهذه لماذا لم يبحثها كما ينبغي وينظر هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق

ورفيقته في نظمه كما أشبه كلامهما في موضوعه ؟ فان الشبه في الموضوع ليس بشيء وانما العبرة بالنظم وتوفر الخصائص فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرهما الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكناً . وإذن فينبغي ان يكون ممكناً الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أهر للدينك الشاعرين أم ليس هما . وكان ينبغي على صاحب الكتاب أن يفعل ذلك قبل أن يحكم بما حكم به وأن يقدم بحثه عن هذه النقطة كمثل محدود لما يستطيع النقد الحديث أن يقوم به على يده . ولكن لا ، فان أمثال هاته النقط المحدودة التي يفرح بها الباحثون في العادة لأنها تمكنهم من اختبار آرائهم عملياً لا يفرح بها الاستاذ فيما يظهر . أو لعله يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه اولئك « الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً »

ومن امارات التكلف عنده التعداد : تعداد القبائل أو تعداد النظائر على وجه الاجمال . فالتكلف في رأيه يلمس لمساً « كما يلمس في المنظومات العلمية » في مثل قول البراء الكندي من قصيدته في الكلاب الثاني .

سرت في الازد والمذاحج طرا	وبكيل وحاشد الأنساب
وبني كندة المالك ولحم	وجدام وحمير الأرباب
ومسراد وخنعم وزبيد	وبني الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا	فلقينا البوار دون الناب

ولسنا ندري لماذا يحرم في الشعر التعداد والسرد اذا اقتضى المقام ذلك ؟ ولا لماذا يحرم ذلك في الشعر العربي ولا يحرم في الشعر اليوناني كشعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلف عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد ولتسهيل الحفظ

ولا يهمها كيف تسرد ، أي لا يهمها الفن في طريقة سردها المعلومات . وليس كذلك السرد الشعري . وسواء أكان الشعر السابق من المتكلف أم من غير المتكلف وسواء أكان تكلفه دليلاً على بطلانه أم لم يكن فإن مجرد التعداد والسرد ليس دليلاً على تكلف النظامين من العلماء ولا يمكن أن يعد من اماراته . والشاعر العربي المقتدر ينبغي ألا يحجم عن تعداد ما يقتضي المقام تعداده ما دام يورده في أسلوب حسن . وفي فحول الشعراء من لم يحجم بالفعل عن ذلك كما رأيت في رثاء الفرزدق ولديه اذا رجعت إلى شعره (١) ، وكما ترى في قول مروان بن أبي حفصة :

إن الغواني طالما قتلننا	بعيونهنّ ولا يبدّين قتيلاً
من كل آنسة كأن حجالها	ضمّنّ أحور في الكناس كحبالها
أردن عروة والمرقش قبله	كل أصيب، وما أطاق، ذهولا
ولقد تركن أبا ذؤيب هائماً	ولقد تبّلن كثيراً وجميلاً
وتركن لابن أبي ربيعة منطقاً	فيهن أصبح سائراً محمّولاً
إلا أكن ممن قتلن فاني	من تركن فؤاده مخبّولاً

وكما ترى في قول حسان يتحرق على هجاء مسافع بن عياض التيمي (٢) :

لو كنت من هاشم أو من بني أسد
أو عبد شمس أو أصحاب اللوا الصيّد

أو من بني نوفل أو رهط مُطلّب	لله درك لسم تهنم بتهديدي
أو في الذؤابة من قوم ذؤيب حسب	لم تصبح اليوم نيكساً ثاني الجيد
أو من بني زُهرة الأخيار قد علموا	أو من بني جمح البيض المناجيد

(١) هذا الكتاب صفحة ٢٥٠ .

(٢) الكامل جزء أول : ص ١٣٨ .

أو في السرارة من تيم رضيت بهم أو من بني خلف الخضر الجلاعيد
يا آل تيم ألا تنهسوا سفيهمكم قبل القيداف بقول كابلحلاميد ؟
لولا الرسول فاني لست عاصيه حتى يغيبني في الرمس ملحودي
وصاحب الغار اني سوف أحفظه وطلحة بن عبيد الله ذي الجود
لقد رميت بها شنعاء فاضحة يظل منها صحيح القوم كالمودي

فلو كان شعر مروان وشعر حسان قيلا في الجاهلية لرفض صاحب الكتاب
أولهما لأنه نظم الغزليين ، ولرفض ثانيهما لأنه نظم قبائل قريش !

كذلك قد رفض صاحب الكتاب قصيدة الأعشى التي مدح بها النبي
ﷺ وعدد فيها من المبادئ التي كان صلوات الله عليه يدعو اليها . وحيثه في
ذلك أنها إلى نظم المتون أقرب منها إلى الشعر الجيد . وقد تكون كذلك ولكنها
لا تكون من أجل هذا موضوعة على الأعشى لأنها لم تنظم لتكون متناً ولأن
صاحب الكتاب يحكم عليها الآن بعد مرور أكثر من ثلاثة عشر قرناً لاكت
معانيها فيها ألسنة الصغار والكبار ، ولو سمعها قبلئذ لاسترعاها منها ما يسترعيه
الآن من كل شيء غير مألوف . والأعشى على أي حال كان كأهل عصره يجد
لتلك المبادئ جدة من غير شك وكان يسلك إلى مدح الرسول مدح ما يدعو
الرسول اليه وكان فوق هذا وذاك يريد أن يعلن للناس أنه مسلم يقر بما جاء به
الرسول الكريم ويدعو إلى ما دعا اليه ، فكان من المعقول ومن الطبيعي أن
يقول الأعشى عندئذ :

نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى في البلاد وأنجدا
متى ما تناخي عند باب ابن هاشم تراحي وتلفي من فواضله يدا
له صدقات ما تغب ونائل وليس عطاء اليوم مانعه غدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على أن لا تكون كمثلـه
فايساك والميتات لا تقربنها
وذا أنصب المنسوب لا تنسكنه
ولا تقربن حرة كان سرها
وسبح على حين العشيات والضحي
ولا تسخرن من بائس ذي ضرارة
فترصد للأمر الذي كان أرصدا
ولا تأخذن سهماً حديداً لتقصدا
ولا تعبد الأوثان والله فاعبدا
عليك حراماً . فانكحن أو تأبدا
ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
ولا تحسبن المال للمرء مخلصدا

كان من المعقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد إلى النبي يندحه يريد
لإسلام كما قد مدح النبي حسان بن ثابت في قوله :

نبي أنا بعد يأس وفترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد
وكما قد قال عبد الله بن الزبيري يعتذر^(١) :

يا رسول المليك ان لسانـي
اذ أجاري الشيطان في سن الغي
آمن اللحم والعظام بما قلت
وكما قد قال أيضاً :^(٢)
رائق ما فتقت اذ أنا بور
ومن مال ماله مشبور
فنفسي الفدى وأنت النذير

فاغفر فدى لك والدائي كلاهما
وعليك من أثر المليك علامة
مضت العداوة وانقضت أسبابها
إذن فمبدأ التكافؤ هذا كالمبادئ الثلاثة الأولى لا خير ولا غناء فيه
ذنبـي فانك راحم مرحوم
نور أضاء وخاتم مختوم
ودعت أواصر بيننا وحلوم

السهولة واللين - شعر ربيعة

بقي المبدأ الخامس ذلك الذي يسميه سهولة وليناً والذي رفض به شعر

(١) طبقات الشعراء : ابن الزبيري .

شعراء اليمن عدا امرئ القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قميئة ومهلهل وجليلة وعبيد وعمرو بن كاثوم . وموقفه من هذا كموقفه من سابقه . أخذ فيه بذوق نفسه . وذوقه كما قد قال هو عنه في لحظة من لحظات صوابه . ليس مقياساً للأذواق جميعاً وإن كان هنا قد جاءه مقياساً لها . ورفض الكثير من الشعر يراه سهلاً ليناً حين لم يكن ليعلم عن أربابه أنهم كانوا لا يقولون السهل اللين ، وحين يرى غيره من رجال الأدب أن بعض ذلك الشعر إن كان سهلاً فهو من السهل المتين ، وإن كان سهلاً ليناً كغزل الأعشى فكذلك ينبغي أن يكون .

ومن العجب أن يرفض شعر مثل مهلهل وعمرو بن كاثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاشا فيه أن يكون منهم من يقول الشعر الواضح المكشوف أو كأن صاحب الكتاب يعرف عن لغة العرب في القرن السادس الميلادي ما لم يكن يعرفه أمثال الاصمعي وأبو عبيدة وخلف الأحمر والمفضل الضبي وابن سلام ، فإن هؤلاء وغيرهم من كبار علماء العربية قد صححوا ذلك الشعر الذي يرفضه الآن صاحب الكتاب ولم يربهم منه ما رابه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فما نظن من ذكرنا لك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضعفاً في مثل قول مهلهل :

أليتنسا بسذي حسم أنسيري إذا أنت انقضيت فلا تحوري

ولا في مثل قوله (١) :

ليس مثلي يخبر القوم عن آبائهم قُتِلُوا وينسى القتالا
لم أريم حومة الكتيبة حتى حُدِّي الزردُ من دماء نعالا

أو قوله (٢) :

بت ليلي بالأنعمين طويلاً أرقب النجم ساهراً أن يزولا
كيف أهدأ ولا يزال قتيل من بني وائل يُنسي قتيلاً
غنيت دارنا تهامة في الدهر وفيها بنو معد حلولا
فتساقوا كأساً أميرت عليهم بينهم يقتل العزيز الذليلاً
فصحبنا بني نجيم بضرب يترك الهام وقعه مفلولا
لم يطيقوا أن يتزلوا ونزلنا وأخو الحرب من أطاق النزولا
قتلوا ربهم كلياً سفاهاً ثم قالوا ما إن نخاف عويلاً
كذبوا والحرام والحل حتى يسلب الخدر بيضه المحجولاً
ويموت الجنين في عاطف الرحم وتروى رماحنا والخيولاً
أو قوله :

قتلوا كلياً ثم قالوا أربعوا كذبوا ورب الحل والاحرام
حتى تبيد قبيلة وقبيلة ويعض كل مثقف بالهام
وتقوم ربات الخدور حواسراً يمسحن عرض ذوائب الأيتام

فهذا كله شعر في الطبقة العليا من الفصاحة لا يقوله إلا شاعر مقتدر أثارت
المصيبة نفسه من قرارها . وقد يكون صحيحاً ما يرى صاحب الكتاب من
أن شعر مهلهل فيه من « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر » ما لا يشك معه
صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من الذين لا يقدرُونَ إلا على مبتذل اللفظ
وسوقيه » ولكننا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح
نفسه أن يُنسب إلى قائل غيره كائناً من كان .

(١) الكامل .

(٢) العقد : ج ثالث ، حرب البسوس .

وقد ألحقَ صاحب الكتاب بمهلل جليلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض
مقطوعتها الطريفة المعجبة :

يا ابنة الأقوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألني
لأنه لا يدري « أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن
يأتي بأشد ... سهولة وليناً وابتدالاً » منها ولأنه يقرأ « للخنساء وللليلى الاخيلية
شعراً فيه من قوة « المتن وشدة الأسر » ما يعطيه صورة للمرأة العربية البدوية .
ولكننا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساء هناك ، فشعر جليلة هذا من الشعر
النادر الحي الذي يبتهج به قارئ الأدب كما يبتهج جامع العاديات بتحفة تصل
إلى يده ثم هو ليس بأسهل ولا ألين من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعيني جوداً ولا تجمداً	ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجميل	ألا تبكيان الفتى السيدا
طويل النجاد رفيع العما	د ساد عشيرته أمردا
إذا القوم مدوا أياديهم	إلى المجد مدّ اليه يدا
فقال الذي فوق أيديهم	من المجد ثم مضى مصعدا

وإذا كان بين المقطوعتين فرق فهو راجع إلى اختلاف المقام واختلاف
شخصية الشاعرتين . هذه تخاطب نفسها وتبكي أخاها وتلك أميرة مصابة
تخاطب مثلها . قتل أخوها زوجها وأتهمتها أخت زوجها بالشماتة فهي تدفع
عن نفسها ولكن في أدب وتلطف ووقار :

يا ابنة الأقوام ان شئت فلا	تعجلي باللوم حتى تسألني
فاذا أتت تبينت السذي	يوجب اللوم فلومي واعذلي
ان تكن أخت امرئ لميت على	شفق منها عليه فافعلي

جل عندي فعل جساس فيسا حسرتي عما انجلي أو تنجلي
فعل جساس على وجلدي به قاصم ظهري ومدن أجلي
يا قتيلا قوض الدهر به سقن بيتي جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته وانشى في هدم بيتي الأول

ولولا أن صاحب الكتاب كان ممتلئاً « بنظريته » متجهاً إلى تطبيقها لابتهج
في ظننا بهذا الشعر العالي الذي لا نظن في الشعر العربي كثيراً أصدق منه أو أدل
على قائله .

وموقفه من شعر عبيد بن الأبرص ليس خيراً من موقفه من شعر مهلهل
وجليلة فقد أخبره ابن سلام أنه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب فالتطليات فالخنوب

ففهم من ذلك أن ابن سلام لا يعرف الا هذا البيت مع أنه أخبره في موضع
آخر أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر العشر . فأقل ما يعرف ابن
سلام لعبيد إذن قصيدة وهي قوله « أقفر من أهله ملحوب » ويكون معنى قول
ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، انه لا يدري ما ينسب إلى عبيد بعد ذلك
أصحح هو أم غير صحيح أو أنه لا يدري الصحيح المعروف لعبيد بعد ذلك ،
وغير ابن سلام على أي المعنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الأغاني
عن ابن سلام قوله السابق ثم روى لعبيد بعد ذلك شعراً من قصائد نحو الأربع
لم يذكرها ابن سلام . وروى صاحب الصناعتين من لامية لم يذكرها صاحب
الأغاني ونقل منها ما روى يستحسن بعضاً ويستقبح بعضاً . وقد اقتصر صاحب
الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطلعها لأن فيها بيتاً يثبت « وحدانية
الله وعلمه على نحو ما يشبههما القرآن » . وهذا نقد وجهه على ما يظهر ولكن
للبيت لا للقصيدة إذ من قلة النظر أن تنبذ قصيدة لوجود بيت فيها يستحق

النبذ . واقتصر صاحب الكتاب بعد هذه البائية على أن نبذ « شعره الآخر
الذي عارض فيه امرأ القيس وهجا فيه كندة ... وذلك أن فيه اسفافاً وضعفاً
وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم » وضرب
مثلاً لذلك بقصيدة ذكر أولها وهو :

يا ذا المخوفنا بقتل بل أيه إذلالا وحيننا
أزعمت أنك قد قتل ت سرائنا كذباً ومينا .

وهي القصيدة التي قالها عبيد بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه
بنو أسد من الدية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن
إذا كان الضعف يقتضي النبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه ان كان له
في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتماسك وهو أكثرها :

يا ذا المخوفنا بقتل بل أيه إذلالا وحيننا
هلا على حجر من أم قطام تبكي لا علينا
انا اذا عضض التقا ف برأس صعدتنا لوينا
نحمي حقيقتنا وبع ف الناس يسقط ين بيننا
هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أيننا
أيام نضرب هامهم بيواتر حتى انحنينا
نحن الأولى فاجمع جمو عك ثم وجههم إلينا
واعلم بأن جياننا آسين لا يقضين ديننا
ولقد أبجنا ما حمي ت ولا مبيح لما حمينا
هذا ولو قدرت على لك رماح قومي ما انتهينا
حتى تنوشك نوشة عاداتهم اذا انتويننا
كم من رئيس قد قتل ناه وضيم قد أيننا

ولرب سيد معشر ضخم الدسيعة قد رمينا
حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضينا

فهذا شعر فيه كثير لا يفض من شاعر أن ينسب مثله اليه :

وقد جرى صاحب الكتاب على تلك المبادئ بعضها أو كلها في رفض
ما رفض من الشعر المضري ، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر
الربعي أو اليميني ، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهلهلاً ضعيفاً .
ورفض للحطيثة مدحاً وهجاء يراهما متأثرين بالعصبية . وجمع على النابغة مع
هاتين العلتين علة ثالثة هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في
هذا كله عنده يسير بل هو يقول ان قارئ كتابه يستطيع أن يميز « هذا الشعر
المنتحل من غير مشقة ولا جهد » يشير إلى شعر النابغة الذي « كثر فيه الانتحال
كثرة فاحشة » واذا كان الأمر من السهولة بهذه الدرجة وعجز عنه أمثال أبي
عمرو والأصمعي وابن سلام فمصيبة هذه اللغة في رجالها وأئمتها لا شك
كبيرة .

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادئ أنه يأخذ بها
ولا يأخذ بأضدادها : يأخذ بها في الرفض ولا يأخذ بأضدادها في القبول — أو
بالأحرى يأخذ في المبدأ بأحد جانبيه ويدع الجانب الآخر ، إذ اللين والمتانة ، أو
التكلف والعفو ، ما هما إلا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلاً
لسهولته ولينه فاذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم يمنح
إلى قبوله . وهكذا استطاع في آن واحد أن يرفض معلقتي الحرث بن حلزة
البكري وعمرو بن كلثوم التغلبي على عظم الفرق بينهما عنده « في جودة اللفظ
وقوة المتن وشدة الأسر ، زاعماً في غير تردد » أنهما من آثار التنافس بين
القبيلتين في الاسلام لا في الجاهلية « وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون

كانوا الشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً ^(١) « هكذا يؤكد صاحب الكتاب للقارئ . ونحن نحب أن نعرف كيف تأكد صاحب الكتاب من أن القصيدتين ليستا من آثار التنافس بين القبيلتين في الجاهلية لا في الاسلام ، أو كيف استباح أن يرفض شعراً لصعفه أو للينه ما دام الشعراء أنفسهم « يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً » . ولكن أسئلة كهذه ليست على ما يظهر بذات جواب عند صاحب الكتاب .

شعر طرفة

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حازة مسلكه إزاء طرفة . طرفة بن العبد شاعر بكري مثل الحرث ، وشعره كشعر الحرث شديد متين . وعمرو بن كلثوم شاعر تغلي كهلhel ، وشعره كشعر مهلهل سهل قوي أو سهل ضعيف مُسَيِّف كما يفضل صاحب الكتاب أن يقول . فكان المعقول ، إذا كان لا بد من التعميم من أمثلة قليلة كهذه ، أن يقال إن الشعر البكري يمتاز بالشدّة وإن الشعر التغلي يمتاز باللين وإن الشعر الربعي فيه الاثنان بالطبع . لكن صاحب الكتاب فضل أن يسلك شعراء ربعة جميعاً في قرن ، وأن يحكم عليهم بشيء واحد « يتفقون فيه جميعاً هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً » لا يستثني منهم إلا الحرث بن حازة فلما جاء دور طرفة فضل صاحب الكتاب أن ينظر إليه من ناحية ربيعته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفة أشبه لمانته وقوته « بشعر المضريين منه بشعر الربعيين » وتساءل « كيف شد طرفة عن شعراء ربعة جميعاً فقوي متنه واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفة قوته وشدته حين لان شعر أقرانه الربعيين .

وليس لهذا وذلك تفسير إلا أن الأمر مختلط ملتبس على صاحب الكتاب .
يجعل للمثانة هي الأصل إذا أراد أن يحكم على الشعر اللين ، ويجعل اللين هو
الأصل إذا أراد أن يحكم على الشعر المتين . يشك في شعر طرفة لأنه لم يكن
كشعر الربيعين ويرفض شعر الربيعين لأن فيه ليناً شديداً يعمله « بالتكلف
والانتحال » ! (١) .

وغرابة موقفه من طرفة لا تقف عند هذا . فطرفة كان معروفاً عند القدماء
بأنه شاب متعهر خليع . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفة شعراً متهتكاً
ارتضاه لأن فيه « شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها
متكلفة أو منتحلة أو مستعارة » ص ٢٤٧ . فهل تظن أن هذا جعله يُمضي ذلك
الشعر لطرفة ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفة فغيره ؟ لا .
انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعني أن يكون
طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر » !
بل قد وقف منه وقفة من يقول عن صاحب ذلك الشعر « لست أدري أهو
طرفة أم غيره » ، بل لست أدري أجاهلي هو أم اسلامي ؟ ! وإذا كان لا يعنيه
من قال ذلك الشعر فلماذا كتب كتابه ؟ وإذا كان أمام شعر غير متكلف ولا
مصنوع لا يستطيع أن يحكم أجاهلي هو أم اسلامي فلماذا تعرض مطلقاً للبحث
عن الشعر أفي الجاهلية قبل أم في الاسلام ؟ حقاً لقد أوسع صاحب الكتاب
الاعتراف على نفسه هنا كما أكثر التشديق على القدماء هناك .

مقياسه المركب - شعر مضر

على أن هذا لم يعق صاحب الكتاب أن يبتكر مقياساً لصحة الشعر قاس به
شعر طائفة من المضريين . ذلك هو المقياس الذي ركه كما يقول من الخصائص

(١) ص ٢٠٦ وغيره .

الفنية للفرد ، ومن الخصائص المشتركة بين أفراد تجمع بينهم رابطة أدبية واحدة .

أما الخصائص الفنية للشاعر الواحد فهو لم يتعرفها في شاعر جاهلي برغم ما زعم من أنه قد فعل . وما كان ليستطيع تعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح .

وأما الخصائص المشتركة بين الطائفة التي تربطها رابطة أدبية فإنها أيضاً لا يمكن تبيينها إلا من أشعار صحت لتلك الطائفة ، وليس تبيينها إلا امتحاناً لمقدار تأثير أفرادها بما كان بينهم من رابطة .

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب : نعي أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والخطيئة والنابعة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بين راوٍ لأوس ، وراوٍ لزهير راوية أوس ... والمعقول أن الشاعر اذا حفظ شعراً تأثر به وإذا استوعب شعر شاعر حفظاً بحيث صار بعد من رواه كان ذلك دليل إعجابه به وكان بذلك الإعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول إذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والخطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس وبين زهير ، ثم بين زهير من ناحية وبين كعب والخطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة إلا إذا ثبت أنهما كانا أيضاً من رواة أوس ، والا فان تأثيرهم بأوس لا يكون إلا بالواسطة واسطة زهير ، وهذا التأثير غير المباشر قد يكون شيئاً وقد يكون لا شيء . أما النابعة فان الصلة بينه وبين أوس غير واضحة ، فان صاحب الكتاب لم يفصح عن كيف تتلمذ النابعة لأوس ، ولم نعتز نحن على خبر يثبت هذه الصلة بينهما .

فالحلقة التي اختارها والتي جعل قطبها أوسا إنما تتكون على ما يظهر من أوس وزهير وكعب والخطيئة . ونقطة الضعف في الرابطة بين أفراد تلك الحلقة هي اغتراقهم في الرواية المباشرة لشعر أوس . ويأتي فوق هذا الضعف ضعف آخر ناشئ عن اختلاف شخصيات أولئك الشعراء الثلاثة وما يترتب عليه من اختلاف تأثيرهم بما يحفظون . فلو أن الثلاثة رَوَوْا جميعا شعر أوس لبقِيَ أن نعرف ماذا من خصائص أوس أثر في كل منهم وما مدى ذلك التأثير . وهذا يربنا أنه لا بد أولا من معرفة شعر صحيح غير قليل لأولئك الشعراء الأربعة حتى تمكن المقارنة بينهم ويمكن تقدير مبلغ اشتراكهم في الخصائص ، فإن لم يكن معروفا لهم شعر صحيح فلن يمكن تصحيح ما ينسب إليهم من الشعر عن طريق كثير الاحتمالات كطريق استنباط الخصائص المشتركة بين تلك الأشعار .

أما صاحب الكتاب فيرى غير هذا . يرى أن الطائفة التي تربط بينها رابطة واحدة إذا ظهرت خاصية مشتركة في أشعارها كان ذلك دليلا على صحة الرابطة وصحة الأشعار — ما لم يثبت أن أشعار تلك الطائفة رواها راو واحد وإلا جاز عنده أن يكون ذلك الراوي صاحب تلك الأشعار . وهو استدراك يجتث ذلك المقياس في منبته ، إذ ليس هناك شك في أن المعروف من أشعار فحول الجاهليين والمخضرمين قد اجتمع في صدر راو واحد على الأقل كحماد أو خلائف أو الأصمعي أو المفضل . بل لا نظن كل شاعر جاهلي إلا وقد كان راوية إلى حد كبير ، وما نظن الشاعر الواحد قصر حفظه أو روايته على شعر شاعر بل لا بد أن يكون قد حفظ لغير ما شاعر واحد من شعراء قبيلته ومن شعراء غير قبيلته فزهير مثلا لا بد أن يكون قد حفظ لغير أوس ، وكذلك غير زهير من نوابغ الشعراء لا بد أن يكونوا قد حفظوا من عيون الشعر السائر ، إذ لم يكن بد للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ

الكثير من الشعر الجيد تنمو به شاعريته وتستند اليه فيما تحاول . وإذن فنحن نخشى أن يكون صاحب الكتاب قد قضى على ذلك المقياس حين جاء بذلك الاستدراك..

على أن الثغرات قد تعددت في ذلك المقياس . فمنها أنه اعتمد في تبين الرابطة بين أولئك الشعراء على خبر رواه القدماء في حين انه قد ملأ كتابه دعاه إلى الشك فيما يروون . ومنها أنه اعتمد على شعر أوس في امتحان شعر زهير ومن معه من غير أن يثبت أولاً شعر أوس ، وإثبات شعر أوس عن طريق مستقل ضروري لمن يريد أن يمتحن به ويقيس عليه .

على أننا سنعرض عن هذه المأخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طفرة واحدة شعرهم وشعره . لكن يجب أن يكون ذلك البعض من مميزات شعر أوس خاصة لا الشعر العربي عامة قبل أن يكون للاستدلال به قيمة . فاذا ما نظرنا إلى ما ظفر صاحب الكتاب به من ذلك وجدنا أنه لم يظفر إلا بخاصيتين : شخصية ، وهي تثقيف الشعر وتنقيحه . وشعرية ، وهي الاعتماد على التصوير المادي في الوصف .

أما تثقيف الشعر وتنقيحه فليس مما يمكن التعويل عليه في مقارنة كتلك لأنه ليس وقفاً على شاعر ولا على طائفة ، ثم لا يمكن أن يكون أوس أول المثقفين المجودين .

وأما اعتماد أوس في الوصف على التصوير الحسي المادي فكذلك هو . ولكن كذلك أيضاً كل شاعر فحل من شعراء العربية على العموم وشعراء الجاهلية على الخصوص . وهل أكثر المجاز في العربية وغير العربية إلا الاستعانة بالتصوير الحسي المادي على ابرار المعاني وتقريب البعيد وتوضيح المبهم ؟ فهذه الخاصة التي جعلها صاحب الكتاب كل شيء في إثبات صحة ما نسب إلى أوس

وتلاميذه ما هي بشيء إلا أن يكون أوس مبتدع المجاز في العربية فلا يكون قبله في اللغة مجاز .

وليس أوس كذلك . وصاحب الكتاب لا يزعم له ذلك ، فقد قارن بين شعر له وشعر لامرئ القيس والأعشى في وصف البرق والسحاب المطير سلك كل منهم فيه طريق المجاز الحسي . وقد يكون شعر امرئ القيس دون شعر أوس في التصوير كما يقول صاحب الكتاب ، ولكن هذا لا يدل إلا على أن أوساً أفصح وأوصف من امرئ القيس . أما الطريق الذي سلكه في الوصف ، طريق الحس والتمثيل ، فقد اشترك فيه كما اشترك غيرهما من الشعراء . بل قد سبقه إليه امرؤ القيس كما سبقه قبل امرئ القيس مهلهل ومن إليه .

وما نظننا في حاجة إلى توضيح هذا ، فشعر امرئ القيس وشعر غيره من شعراء الجاهلية فيه كثير من المثل الأنيق للوصف والتمثيل ، كالأبيات المشهورة « ليل كوج البحر ، الأبيات » ، « وقد اغتدى ، الأبيات » وكالأبيات التي ذكر صاحب الكتاب طرفاً منها ولم يذكر طرفاً . ذكر قول امرئ القيس :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه	كلمع اليدين في حبي مكلل
يضيء سناه أو مصابيح راهب	أمال السليط بالذبال المقتل
قعدت له وصحبتني بين ضارج	وبين العذيب ، بعد ما متألمي
على قطن بالشيم أيمن صوبه	وأيسره على الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفة	يكب على الاذقان روح الكنهيل
ولم يذكر منها قوله :	

ومر على الفنان من نفيانه	فأنزل منه العصم في كل منزل
وتيماء لم يترك بها جذع نخلة	ولا أطماً الا مشيداً بجندل
وألقي بصحراء الغيظ بعاهه	نزول اليماني ذي العياب المحمل

كأن ثيرا في عرائن وبلسه كبير اناس في يجاد مزمل
كأن ذرى رأس المجير غدوة من السبل والغناء فلكة منزل
كأن مكاكي الجواء غديسة صبحن سلافا من رحيق مفلفل
كأن السباع فيه غرقى عشية بارجائه القصوى أنايش عنصل

ولا شك أن أكثر التشبيه المادي والتصوير المحسوس هو في هذه الأبيات التي تركها ، وأن ما ذكر وما ترك لا يمكن معه في مجموعه أن يقال أن التصوير الدقيق كان من خواص أوس لا من خواص امرئ القيس .

وليس امرؤ القيس وحده هو الذي شرك أوسا في دقة التصوير وحسية التمثيل فانظر إلى هذه الصورة الواضحة التي صورها الاعشى وان لم يعتمد فيها على المجاز :

وإذا تجيء كتيبة ملمومة يخشى الكماة الدارعون نزالها
كنت المقدم غير لابس جنة بالسيف تضرب معلماً أبطالها
وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنتره :

ولقد مررت بدار عبلة بعدما لعب الربيع بربعها المتوسم
جادت عليه كل عين ثرة فتركن كل قرارة كالدرهم
سحاً وتسكابا فكل عشية يجري عليها الماء لم يتصرم
وخلا الذباب بها فليس يبارح غردا كفعل الشارب المترنم
هزجاً يحاك جناحه يحنأحه قدح المكب على الزناد الأجذم

ولقد ذكرتك والزماح نواهل مني ويض الهند تقطر من دمي
فوددت ثقيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسم

والأمر في هذا لا يحتاج إلى تطويل فأني شاعر فحل لم يعتمد على الحسن في الوصف ولم يستعن في التصوير بالمجاز ؟ انك لا تكاد تجد في القديم أو في الحديث ، في الجاهلية أو في الاسلام ، شاعراً يمت إلى الفحولة بسبب قد خلا شعره من الوصف الدقيق والتمثيل المحسوس . يمتاز في ذلك بعض الشعراء عن بعض من غير شك ، لكن ذلك لا يرجع إلى تفاوت السنن ولكن إلى تفاوت القدر . وعلى أي حال فليس أوس بن حجر أول من سن ذلك الطريق . ولا أول من برز فيه . وليس معقولا أن نكون مدينين لأوس بالتمثيل البارع في شعر زهير والنابغة والخطيئة إلا بقدر ما نحن مدينين لأوس به في شعر عنزة ومهلل وامرؤ القيس . أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينين لأوس بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما اعتمدوا في وصفهم على الحسن والتصوير . فان ذلك المذهب لم يكن اذ ذاك مذهب فرد ولكن تراث لغة . كان طريقا مفتوحا يسلكه من شاء وان اختلف بالسالكين المدى . وقد سلكه زهير والخطيئة والنابغة وأوس نفسه كما قد سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهلل وزهير بن جناب ، وكما لا بد أن يكون سلكه قبل هؤلاء كثيرون .

وبعد ، فإن من العجيب أن يكتب باحث عن الأدب الجاهلي في الشعر والشعراء من غير أن يظفر من ذلك بطائل أو يستند في النقد إلى أصل سديد . وأعجب من هذا أن يفرغ من بحثه من غير أن يخطر له امتحان صحيح الشعر الجاهلي المروي عن ثقات لم يخطر له هو أن يشك فيهم أو يمسهم بسوء كالمفضل الضبي وابن سلام . وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئا ضئيلا مما روى ابن سلام ولكنه ترك ما بعد ذلك مما رواه ابن سلام للجاهليين من غير أن يتعرض له بتعديل أو بتجريح . كذلك لم يتعرض بشيء من النقد

للمفضليات ولا للاصمعيات ولا لما جمعه أبو تمام في ديوان الحماسة . ويظهر ويظهر أن بحر شكه قد عجز عن هذه الجزر العالية فتركها وشأنها ، لم يلفت الناس إليها حتى لا يافتهم إلى عجزه عنها . ومهما يكن من ذلك فقد خيب الأستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه . لم يبصرهم بشيء ولم يفدهم شيئاً يمكن التعويل عليه . ولعل أقل ما كان ينتظر من استاذ للأدب يتعرض لمثل هذا أن يبحث أن يبصر طلاب الأدب بمناهج القدماء في نقد الشعر الجاهلي وتمحيصه ، فإن لم يكن هذا فبآراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أولئك الآخذون بمناهج انتقد الحديث . ومهما يكن من تقصير الأستاذ في ما كان منتظرا من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر ، كالمعلقات والمفضليات والاصمعيات والحماسة ، وعرفوا للقدماء بلاءهم في تمحيص ما رووا من الشعر . وأحر بشعر يجتمع لتمحيصه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الأحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي . كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته — أحر بشعر كهذا الا يضيع صحيحته . وأحر بشعر يصححه أمثال هؤلاء ألا ينال منه شك في قديم أو حديث . وكل الذي نأسف له أن أولئك الفحول لم يرووا لنا على ما يظهر ما كان يدور بينهم من نقاش وحوار وإن رووا لنا نتيجة مناقشاتهم تلك . ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح . على أن ما لا يدرك كله لا يفوت كله ، فقد تركت لنا الأيام في بطون الاسفار شيئا غير قليل من الاسباب التي بنوا عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذلك التشتيت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الأئمة هو من أكبر ما يمكن أن نخدم به العربية اليوم ، ثم هو خطوة ضرورية لنقد ما قالوا وتقدير ما عملوا وتدارك ما فاتهم واستتمام ما انتقصت من جهودهم الأيام .

والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق أن نعرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بموقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية وبرأيه في نوع الشعر العربي .

تنقل الشعر مرة أخرى

فأما تنقل الشعر في ربعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق أن استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقفين متناقضين . موقفاً زاد فيه على القدماء قولاً لم يقوله وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من يمنية امرئ القيس . لكن امرأ القيس أسديُّ النشأة وإن كان يعني النسب .

وقد ذهب صاحب الكتاب بعد هذه الزيادة إلى أن ذلك الخبر الذي نقله القدماء عن تنقل الشعر غير مفهوم ، وأن المفهوم إنما هو عكس ذلك الخبر المتريّد فيه . فالشعر في رأيه لم يبدأ في اليمن ثم في ربعة ثم في مضر ولكنه بدأ في مضر ثم في أقرب القبائل إليها ربعة ثم في اليمن التي اختلطت بهما ونافستهما بعد الاسلام^(١) . والمسألة طبعاً مسألة واقع لا مسألة رأي . فان القدماء حين رَووا انتقال الشعر إنما أرادوا ظهور شعراء فحول سموهم ، ظهرُوا أولاً في ربعة كهلل وطرفة ثم في قيس كزهير والنابعة ثم في تميم . فهم في هذا يروون خبراً لا رأياً ، والخبر إنما يهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدح فيه إن كان واقعاً أن يكون غير مفهوم .

هذا موقف . وموقف آخر ضد هذا الموقف ذهب فيه صاحب الكتاب إلى أن الشعر بدأ في اليمن ، وانتقل إلى نجد والعراق والحزيرة مع اليمنيين حين هاجروا إليها ، ثم إلى الربيعيين حين اختلط بهم اليمنيون في نجد والعراق

(١) الكتاب المنقود ص ٢٠٦ .

والجزيرة ، ثم إلى المضربين حين سرت اليهم النهضة قبيل القرن السادس للمسيح . وقد دعا صاحب الكتاب المؤرخين أن يقفوا عند هذا ويحققوه فإنه عنده جدير بالتحقيق والتقدير (١) .

فصاحب الكتاب في هذا قد نقض ما أكد من قبل في موقفين له : موقفه من 'تنقل الشعر المشار اليه آنفاً' ، وموقفه من هجرة اليمانية إلى الشمال التي أنكرها في أكثر من موقف وأنكر بانكارها وجود شعر يمان .

رأيه في نوع الشعر العربي

أما رأيه في نوع الشعر العربي فهو مثل آخر من ذلك التقليد الذي طالما عبناه نخلوه من التصرف الضروري للتجديد . ومن مظاهر هذا التقليد قياس الشعر العربي بمقاييس يونانية لا يمكن أن تنطبق عليه لأن أكثرها منتزع من عادات اليونان لا من طبيعة الشعر .

لقد أراد صاحب الكتاب مثلاً أن ينظر هل في الشعر العربي شعر قصصي فطبق عليه كل شيء إلا معنى القصص نفسه ، وانتهى طبعاً إلى ألا قصص في الشعر العربي بدلاً من أن ينتهي إلى المعقول الواقع وهو أن قد كان للعرب شعر قصصي يختلف بالطبع عن مثله عند غيرهم . ولو انتهى إلى هذا لانفتح له طريق النظر في وجوه الخلاف بين شعرهم هذا وشعر اليونان إن شاء ولا تسع له مجال النظر في ذلك الخلاف أراجع هو إلى الفروق بين الشعين أم إلى الفروق بين ظروف كل منهما ، أم إلى الفروق بين طبيعة اللغة والشعر عندهما ، ولحأنا في هذا بما يمكن أن يكون فيه شيء من الجدة . لكنه بدلاً من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي إلى الأبد باختياره تعريفاً متنافي

(١) الكتاب المنقود ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

بعض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه .

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لأنه قصير . كأن القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر .

والشعر العربي عنده لا قصص فيه لأنه لا يحدث عن الآلهة ولا يستوحى منهم . كأنه كان حتماً على العربي إذا قص أن يقص عن اللات والعزى ومناة وهبل . وإذا لم يكن لديه شيء يقصه عن هذه الأصنام ، أو لم يكن لهذه الأصنام علاقة بما أراد أن يقصه ، فليس قصصه بقصص ! وإذا صح هذا فلن يكون في العربية شعر قصصي يوماً ما ، إذ ليس يخشى على أهل هذا اللسان العربي أن يعودوا في الوثنية يوماً ما .

ثم الشعر العربي عنده لا قصص فيه لأن ما فيه من حكاية فهو عن الشاعر أو للشاعر فيه دائماً نصيب . كأن الإنسان مباح له أن يقص عن غيره ، فإن قص عن نفسه أو عن قومه فقد أخذ في غير قصص . وهذا غريب من خواص القصص في الشعر ، إن صح كان كثير من مواقف الالبادة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هوميروس وماتن حكى كل منهما عن نفسه ، ولكن لأن الأبطال في شعرهما حكوا عن أنفسهم كما حكى عنتره وامروء القيس وكل الفرق من هذه الناحية أن البطل في الشعر اليوناني أو الانجليزي كان أن شاعراً في الوهم أما البطل في الشعر العربي فكان شاعراً في الحقيقة ، أو بالأحرى الشاعر العربي حكى وقائع شاهدها ووصف أثر نفسه فيها فهو من أبطالها، أما الشاعر اليوناني فلم يشهد ما وصف ولذا لم يشرك نفسه فيه . ولا ندري كيف يمكن أن يخرج القصص عن طبيعته لعارض كهذا . بل إذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على النثر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلاً غير قصص

إذ الضمير فيها للمتكلم ومعروف أن دِ كِنِزُ أراد بذلك المتكلم نفسه في كثير من المواطن .

ومن العجيب أن صاحب الكتاب حين حكم على الشعر العربي أن ليس فيه شعر تمثيلي احتج بأن الشعر التمثيلي ليس فيه قال وقلت بخلاف الشعر الذي ضُرب مثلاً له في العربية . وصاحب الكتاب على صواب في هذا في الجملة ولكنه نسي أن قال وقلت هذه التي أخرجت تلك الأمثلة من باب التمثيل قد أدخلتها حتماً في باب القصص .

وصاحب الكتاب حين وقع في هذا الخلف لم يكن يطبق على الشعر العربي تعريفاً متفقاً عليه في الشعر في ضروبه الثلاثة ، القصصي والتمثيلي والغنائي ، ولكنه فيما يظهر استحضر في ذهنه مثلاً من أمثلة الشعر في كل ضرب أو في القصص على الأقل ، وحاول أن ينتزع منه تعريفاً فوقع فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما نظن الياذة هوميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه بالملاحم فوجدها طويلة تحوي الآلاف من الايات ، والقصيدة العربية لا تكاد في الغالب تُعدو المائة ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الياذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرهما ، والشعر العربي لا يتكلم ولا يحكي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لأنه لا يحكي عن الآلهة . ووجد هوميروس لم يتكلم عن نفسه إلا مستوحياً آلهة الشعر ، وشعراء العرب يقصون ما وقع لأنفسهم حين يقصون ما وقع لغيرهم ، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص لأن الشاعر يحدث فيه عن نفسه حين يحدث عن غيره . ولو كان صاحب الكتاب — أو من قلده صاحب الكتاب — مصيباً في هذا التعريف لما كان من الصواب تطبيقه على الشعر العربي لأنه تعريف منتزع من شعر يوناني ، فأقصى .

ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان. وإذا جاء ذلك التعريف مقيداً بما كان خاصاً باليونان ، كما قد جاء بالفعل ، لم يمكن أن ينطبق على غيرهم كما لا يمكن أن ينطبق ما هو خاص بغيرهم عليهم. وإذا كان لا بد أن نحكم على أدب ما أفیه شعر قصصي أم لا وجب أن يجرّد تعريف الشعر القصصي عن المخصصات العرضية التي تجعله وفقاً على أمة دون أمة . وسواء أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عند اليونان ومقلدة اليونان أم لم يصبه فانه قد جمّد على ذلك التعريف الذي أصاب جموداً من شأنه أن يسد على الشعر العربي باب القصص إن أقر الشعراء صاحب الكتاب على ذلك التعريف .

خاتمة

الآن ، وقد آذن هذا النقد بالانتهاء ، ماذا في الكتاب المنقود من جديد يزيد في الحق المعروف أو يضيق من دائرة المجهول ؟ لا شيء . اذا كان فيه جديد فهو تلك الفوضى التي حاول أن يلقي فيها كل ما تركت الأجيال السالفة من علماء اللغة والأدب والدين والتاريخ ، والتي نرجو ألا يُخدع بما أحيطت به من زخرف القول أحد فيظنها تجديداً أو تحريراً للعقل من ربة التقليد .

ان التجديد عمل يشق إلا على من يأخذ نفسه بأشد مما يطالب به الناس من التجرد عن الهوى ومن الاخلاص للحق . ولا غنى فيه بعد ذلك عن شيئين : عن القدرة على تمييز الحق من الباطل وعن الاستمسك بالحق بعد أن يمتاز . وكلا هذين في العادة صعب عسير ، ولعل أصعبهما أولهما . وما دامت وسائل تعرف الحق محدودة لدى الانسان فلأمناس له من أن يكون لديه في العلم ما ليس بيقيني قائماً بجوار ما هو يقيني . والانسان اذا استطاع أن يخرج بغير اليقيني عن دائرة الاحتمال إلى منطقة الرجحان استبشر واعتقد أنه قد اقترب من الحق بخطوات متفاوت حسب مقدار الترجيح . وقد وجد الانسان فيما جرب في دوائر العلم المتعددة الواسعة أن التمسك بالراجح هو خير سبيل للوصول إلى الحق المطلوب ، وأن العمل بالراجح هو السبيل الوحيد إلى اختياره وتمحيصه حتى نستبين بالخبرة ما هو أرجح منه ، وحتى يسلمنا الترقى في الترجيح إلى اليقين . ذلك ما يوحى به العقل ، وذلك ما وجد الانسان فيما مارس من العلم . أما احتقار كل ما ليس بيقيني وإطراحه : أما التصغير من شأن

الراجع بحجة أنه ليس ييقيني ، فذلك لا يكون الا ممن لا يحسن ترجيحاً ولا استيقاناً ، ومن يجهل كيف ينمو العلم في حاضره كما جهل كيف نشأ العلم ونما في ماضيه .

فالقاعدة التي نريد أن نستسمح القارىء فنؤكددها عليه هنا قبل أن نختم هذا الكتاب هي قاعدة بسيطة جرى عليها العلم فكانت سر نموه وارتقائه ، وعليها يجتهد أن يجري العقلاء فيما يحاولون من أمورهم : لا تنبذ شيئاً بيدك قبل أن تستعيض عنه بخير منه من جنسه ، واستوثق من فضل العوض على ما بيدك قبل أن تنبذ هذا وتأخذ بذاك .

هذه القاعدة البسيطة هي التي تمكن العلم بها من تجديد تراثه وتنميته ، وهي القاعدة التي ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بتراثه الكثير القيم فلا يغير منه الا بقدر ما يجدده وينميهِ . ولا تنس أن قد كان للشرق ماض باهر في العلم والأدب والدين والاجتماع هو لنا تراث ينبغي تجديده ، وأن هذا التراث فيه الحق اليقيني الذي نسي بتطاول العهد ، وتجديد هذا يكون بالتنقيب عنه وإحيائه ؛ وفيه ما هو بين الاحتمال واليقين ، وتجديد هذا يكون باستعماله وارتقابه الفرص في تمحيصه والترقي به شيئاً فشيئاً إلى مرتبة اليقين . ثم لا تنس أن كل ما أسلمته إلينا أجيال العمام من السلف إنما هو في مرتبة الرجحان على أقل تقدير .

ان التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي . يبني العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه . فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء . فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم . بل الخصور والمضي ، والحدوث والقدم ، إن هي إلا ألوان يبدو بها الحق — أو الباطل — لعين الانسان ، وما هي من لون الحق في

شيء ، وإنما هي من لون المنظار الذي ينظر منه الانسان . وإلا فالحقائق في نفسها متكافئة في الثبوت تكافؤ نقط سطح الكرة . غير أن حياة الفرد أقصر ، وحقائق الكون أعظم وأكثر من أن يستوعب الفرد منها إلا جزءاً متضاثلاً ، كما أن العين لا تحيط من الأرض في آن إلا بجزء من الأرض صغير . وقد يستطيع الجنس البشري إذا اتصلت به الحياة إلى الأبد أن يحيط من الحقائق بمقدار يزداد إلى ما لا نهاية من غير أن يستنفد الحقائق أو يشرف على أقصاها . ومهما يكن من شروط تحقق هذا التقدم المطرد في استيعاب الحقائق فإن شرطاً أساسياً له أن تتجرد حركة العقل – عقل الفرد وعقل الجنس – تجرداً تاماً عن التذبذب . فإن الذي يمحى الأعمار أعمار الأفراد والشعوب ، هو التذبذب بين غايتين ، قَرُبُ المدى بينهما أم بَعُدُ . فلو ظل البندول يضرب إلى سرمد الدهر ما قطع أكثر من ذلك القوس المحدود . ولو ظل الانسان تتعارض جهوده وتتلاغى أعماله ، ينقض اليوم من غير دليل ما أبرم بالأمس ، ويبرم غداً من غير دليل ما نقض اليوم ، لظل كالبندول ، يتحرك ولا يتقدم . وليس أعدى للفرد ولا للمجموع من قوم يزينون له هذا التذبذب باسم التقدم ، وهذا التعطيل باسم التجديد .

فهرست الكتاب

صفحة	
٥	اهداء الكتاب :
٧	تر (٥٧) مقدمة المؤلف
١١	نظرة عامة : المحذوف من الكتاب
١٣	اغفال أسباب الحذف
١٤	المزيد في الكتاب
١٥	نقد الكتاب الاول : دراسة الأدب في مصر
١٩	أقوال صاحب الكتاب في معاصريه :
١٩	قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي .
٢٠	قوله بعجزهم عن تدريس النحو
٢٢	« في أثرهم في التأليف
٢٣	رأيه في أثرهم في التأديب
٢٦	عيبه إياهم بالتكرار
٢٨	صاحب الكتاب وتدريس الادب في الجامعة
٢٩	البحث وموضعه من الدراسة
٣١	صاحب الكتاب والتجديد في الأدب
٣٣	الأدب : منشأ اسمه
٤٢	الادب : تحديد معناه
٤٦	الأدب والثقافة

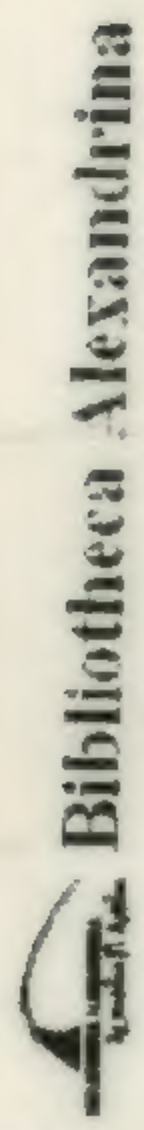
٤٦	تثقيف طالب الأدب عنده
٤٧	تثقيف طالب الأدب في الجامعات
٤٩	آراء صاحب الكتاب في الإصلاح والتجديد
٥٠	اللاتينية واليونانية والأدب الغربي
٥١	« « « العربي
٥٣	العربية وبعض اللغات الشرقية والحديثة
٥٥	التقليد في الادب
٦٠	حرية الادب
٦٥	تاريخ الادب
٧٠	مكانة الذوق في تاريخ الادب
٧٢	عمل الذوق في تاريخ الادب
٧٣	الذوق المكتسب والذوق الشخصي
٧٥	موقف صاحب الكتاب من الذوقين
٧٦	مقاييس التاريخ الادبي
٧٨	المقياس السياسي
٨١	« العلمي
٨٣	« الادبي - رجع إلى مسألة الذوق
٨٧	اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق
٩٣	الذوق والنقد الادبي
٩٦	النقد التاريخي
١٠٠	صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الادب
١٠٢	متى يوجد تاريخ الآداب العربية

صفحة	
١٠٥	نقد الكتاب الثاني
	هل طريقته في البحث علمية ؟
١٠٥	تمهيد
١٠٦	(١) موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم : الشك
١٠٩	مبررات الشك عند صاحب الكتاب
١١١	المبران الاول والثاني
١١٦	المبران الثالث والرابع : صاحب الكتاب ومنهج ديكارت
١٢٥	١١٩ تطبيقه ما سماه منهج ديكارت
١٢٨	التدين الصحيح والبحث
١٣٥	معرفة الشك المطلق في التاريخ
١٣٨	(٢) صاحب الكتاب والفرص الجديد : الحدس
١٤٠	ما هي النظرية في العلم ؟
١٤٣	النظرية العلمية والتاريخ
١٤٥	هل تثبت صاحب الكتاب من الحقائق ؟
١٤٩	طريق صاحب الكتاب في الاثبات
١٥٣	صاحب الكتاب والحياة الجاهلية
١٦٦	الناحية اللغوية من الاستدلال :
	الادب الجاهلي واللغة
١٦٨	نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر ابراهيم
١٧٤	النقوش الحميرية
١٧٦	أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين
١٧٧	اتصال الجنوب بالشمال من قديم

صفحة	
١٧٨	رجع إلى مسألة النقوش
١٧٩	البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكون
١٨٢	اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العريق
١٨٤	الحميرية والعربية
١٨٧	دلالة الامثلة التي ساقها :
	الخلاف بين الحميرية والعربية
١٨٩	دلالة الخلاف
١٩٠	التشابه بين الحميرية والعربية
١٩١	هل لبحثه عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟
١٩٣	الشعر الجاهلي واللهجات
	تنقل الشعر في قبائل عدنان
١٩٥	الانساب وقيمتها في الادب
١٩٧	طريقته في تزييف الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات
٢٠٩	العربية ولغة قريش
٢١٦	نقد بقية الكتاب : نظرة اجمالية
٢١٨	١ - أسباب انتحال الشعر
٢٢٠	هوميروس
٢٢٢	تحريفه التاريخ
٢٢٣	السياسة
٢٣٧	الدين
٢٤٤	القصص
٢٥١	أيام العرب

ملحة

٢٥٧	الشعورية
٢٦٠	قلة نقده الاخبار
٢٦٤	الرواية والرواة
٢٧٠	دَيْنُ القدماء على صاحب الكتاب
٢٧٨	٢ - الشعر والشعراء
٢٨١	شعراء اليمن
٢٨٦	شعر الانصار مرة أخرى
٢٨٧	المبادئ العملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب : اللغة
٢٨٨	العصبية
٢٩١	معقولية صدور الكلام عن نسب اليهم
٢٩٤	التكلف والضعف
٢٩٨	السهولة واللين - شعر ربيعة
٣٠٥	شعر طرفة
٣٠٦	مقياسه المركب - شعر مضر
٣١٤	اغفاله التعرض لما جمعه الثقات كالمفضليات وما اليها
٣١٥	نقطتان اثنتان : الاولى تناقضه في مسألة تنقل الشعر
	الثانية : رأيه في نوع الشعر العربي
٣١٩	الخاتمة



Bibliotheca Alexandrina



0961332